La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese

di
Edoardo Tortarolo

Società editrice il Mulino Bologna

Annali dell'Istituto storico italo-germanico
Monografia 12

La ragione sulla Sprea.
Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese

di Edoardo Tortarolo

Società editrice il Mulino Bologna

Sommario

Introduzione

Il panorama storiografico entro il quale questa ricerca si colloca è estremamente complesso ed è stato sottoposto in specie negli ultimi venti anni a sollecitazioni interpretative di natura diversa. Da una parte queste sono legate alla divisione della Germania in due stati dai sistemi economico-politici contrapposti, dall'altra sono riconducibili a contrastanti orientamenti ideologici e metodologici all'interno della storiografia della Germania federale, dove a partire dalla fine degli anni sessanta l'avvicendamento generazionale ha favorito il progressivo distacco della storiografia da una forma di storicismo irrimediabilmente compromessa con la tragedia nazista e l'ha aperta al confronto con la contemporanea ricerca storica europea e americana. In questo contesto generale il dibattito sulla Prussia è stato ed è tuttora centrale. Scomparsa per sempre dalla carta geopolitica dell'Europa centrale con la legge ben nota del 2 febbraio 1947, promulgata dal consiglio di controllo delle potenze alleate, la Prussia è divenuta terreno d'indagine previlegiato per interpretare la storia tedesca degli ultimi due secoli. Il dibattito sul «Sonderweg», sulla peculiare evoluzione dello stato tedesco fino alla seconda guerra mondiale, coincide in gran parte con la discussione sul peso della Prussia nel processo di unificazione della Germania e sulla sua incidenza nei confronti delle vicende posteriori alla fondazione dell'impero. L'indagine sulla monarchia prussiana nel corso del Settecento ha tratto nuove motivazioni da questo rinnovamento di prospettiva e dal conseguente abbandono della tesi borussica sulla vocazione nazionale della Prussia, alla luce della quale il lungo regno di Federico II in particolare aveva

assunto i lineamenti di un'età classica della storia tedesca, dove ogni elemento della vita politica sociale e culturale acquisiva un suo compiuto significato alla luce della missione storica connaturata alla monarchia. La ripresa della prospettiva costituzionale elaborata da Hintze nel 1915 nella sua opera sulla storia degli Hohenzollern e la loro epoca e la maturazione nella riflessione storica della problematica esposta in due lavori profondamente innovativi e critici dei valori prussiani tradizionali come la ricerca di Rosenberg sull'evoluzione della burocrazia prussiana verso posizioni di autonomo potere istituzionale (1956) e la convincente trattazione di Büsch (1952), dalla quale emerge la profonda subordinazione della società agraria alle esigenze militari dello stato compiutasi nel corso del XVII secolo hanno segnato una ripresa d'interesse che ha prodotto una crescente quantità di indagini originali su aspetti e problemi della storia prussiana settecentesca. Anche quando questa linea interpretativa è stata sottoposta a revisioni e puntualizzazioni perché giudicata troppo legata a un'idea astratta di stato assoluto, come nel caso della rivalutazione compiuta da Baumgarten delle capacità di resistenza degli organi cetuali nella monarchia, alcuni elementi generali del quadro sociale e istituzionale nella monarchia sono incontrovertibili. Basata sul privilegio sociale della nobiltà, espressa nel regime fiscale, nella preferenza accordata alla carriera militare, nella limitazione alla commercializzazione delle terre signorili, sulla prevalenza della campagna sulle città, sulla subordinazione della popolazione contadina ai bisogni militari e politici dello stato, la monarchia prussiana riuscì a occupare nel corso del Settecento uno spazio crescente al limite orientale del Sacro Romano Impero grazie ad una sistematica concentrazione delle risorse nell'apparato militare e alla creazione di una – per i criteri dell'epoca – efficiente amministrazione statale sempre più svincolata dall'idea patrimoniale dello stato e incline a riconoscersi in una concezione impersonale dei suoi compiti e delle sue responsabilità.

Le sue articolazioni istituzionali, giuridiche, diplomatico-militari, economiche e sociali sono state e sono tuttora al

centro di indagini capillari nelle due Germanie. In modo meno sistematico è stato invece indagato il modo in cui dalla convergenza tra indubbi successi militari e politici e razionalizzazione dell'amministrazione interna, soprattutto con le riforme giudiziarie, si sia sviluppata nella capitale della monarchia una cultura politica che permeava strati sociali relativamente ampi che partecipavano in forme variamente mediate alla vita dello stato e ai suoi processi decisionali e riflettevano pubblicamente sugli avvenimenti politici e intellettuali del tempo. L'esemplare ricerca di Möller (1975) su Nicolai ha dato un quadro completo di questa personalità, di questa figura centrale della Berlino federiciana ma ha lasciato largamente inesplorati ampi e significativi spazi della vita intellettuale nella capitale. Se da un punto di vista istituzionale è infatti indubbio che, secondo la pregnante formula di Gierke, «il popolo si era estinto nel contratto sociale», è altrettanto chiaro che la vita intellettuale a Berlino attraversò un processo di appropriazione del discorso politico a partire dalla fine della guerra dei sette anni, quando cioè si concluse lo sforzo militare più estenuante per la vita dello stato e Federico II si avviò risolutamente verso una politica di conservazione e consolidamento degli equilibri raggiunti. L'analisi di forme e tematiche specifiche all'allargamento dell'interesse per le questioni pubbliche è il tema di questa ricerca, in cui il filo conduttore è rappresentato dalle diverse interpretazioni vissute dalla cultura dell'*Aufklärung* negli ambiti di elaborazione intellettuale creatisi a Berlino negli ultimi decenni di regno di Federico II, comprendendo in questo panorama anche l'Accademia delle scienze, che, nata nel 1700, conobbe un indubbio rafforzamento di profilo e impegno ideologico nel corso di quegli anni. In questa prospettiva alla figura del re filosofo è stato dedicato scarso rilievo: legato alla cultura francese della sua giovinezza, Federico II non ebbe alcun tipo di rapporto attivo con gli sviluppi della discussione berlinese. La sua autostilizzazione di «primo servitore dello stato», nel senso della filosofia politica di Wolff, divenne presto occasione per riflessioni nelle quali l'accettazione della monarchia assoluta era la premessa all'elaborazione di prospettive

nelle quali trovarono espressione alcuni temi fondamentali della cultura illuminista europea: progresso, razionalità, emancipazione dall'errore e dalla minorità intellettuale, aspirazione a più giuste forme di convivenza. Attorno a questi temi ruotò, la discussione storica e politica nella quale si manifestò, a diversi livelli di elaborazione e consapevolezza, lo specifico rapporto della cultura berlinese nei confronti dello stato, delle sue istituzioni e delle sue responsabilità fino a quando, negli anni novanta, il mutamento delle condizioni politiche in Europa e nello stesso regno prussiano non segnò l'emergere di orientamenti intellettuali radicalmente nuovi che si distanziarono nettamente dalla cultura storica e politica dell'*Aufklärung*.

Desidero qui ringraziare tutti coloro che mi hanno accompagnato in questa ricerca con preziosi consigli e suggerimenti: in particolare il prof. Franco Venturi, che mi propose il tema del lavoro, i proff. Guerci e Ricuperati dell'Università di Torino, il prof. Freiherr von Aretin, cui devo un proficuo periodo di studio presso l'Institut für europäische Geschichte di Magonza e la dott. Solf della Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel. Ai proff. Prodi e Schiera, che hanno promosso la pubblicazione del volume, e alla dott. Nobili Schiera, che ha curato impeccabilmente il manoscritto per la stampa, va la mia riconoscenza.

Capitolo primo

La storiografia in Germania nel XVIII secolo e il modello di storia pragmatica

Presentando la sua rivista «Geschichte und Politik» al pubblico tedesco, lo storico e diplomatico Karl Ludwig Woltmann scelse una data fortemente simbolica, il 30 dicembre 1799. Diagnosi e prognosi si fondevano nella riflessione di Woltmann. Il secolo che si stava concludendo aveva visto nella rivoluzione francese l'interruzione di un legame di reciproca funzionalità tra lo studio della storia e l'analisi politica, che era stato a lungo il fondamento del loro vitale interscambio. La storia era stata un tesoro da cui attingere per l'azione politica (intesa soprattutto ma non esclusivamente come politica estera) e la scienza politica era stata una serie di risultati storici. Lo storico aveva potuto quindi applicare con profitto i principi della politica alla comprensione della storia; d'altra parte questi stessi principi politici potevano essere smentiti o annullati dall'esame di avvenimenti fino ad allora non indagati o insufficientemente chiariti. La rivoluzione francese aveva drammaticamente lacerato il legame tra storia e politica, interrompendone lo scambio per imporre una concezione e una pratica della politica svincolate da ogni condizionamento del passato. Contemporaneamente e contestualmente, proseguiva Woltmann, la rivoluzione idealista aveva fondato in Germania un atteggiamento nei confronti della politica basato esclusivamente su principi speculativi [1].

La riflessione di Woltmann sui problematici rapporti tra esperienza storica e teoria politica aveva uno sfondo bio-

[1] WOLTMANN, 1800, pp. 6-7.

grafico preciso. Come molti giovani intellettuali della sua generazione, egli aveva unito nei primi anni novanta l'entusiasmo per la rivoluzione francese, anche nella sua fase giacobina, all'adesione incondizionata alla nuova filosofia idealista. Giovanissimo docente a Jena, Woltmann aveva scritto nel 1797 un *Grundriss der älteren Menschengeschichte*: nell'introduzione aveva fatto propri i temi che Kant aveva avanzato nella *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Woltmann aveva proclamato che solo «da un punto di vista cosmopolitico si può considerare con calma la storia dell'umanità e guardare senza timore la sua apparente assenza di finalità e di chiarezza nel suo destino, le scene di decadenza di ciò che è stato fiorente, l'atrocità delle azioni umane» [2]. Il punto di vista cosmopolitico aveva rivelato allora al giovane kantiano quale fosse il significato del succedersi apparentemente insensato di avvenimenti presi isolatamente: la storia era il necessario sviluppo delle capacità umane e, in primo luogo, del perfezionamento ininterrotto delle costruzioni statali e dei rapporti giuridici tra gli stati [3].

Entrando nel nuovo secolo Woltmann vedeva con sollievo il ritorno al rispetto per l'importanza e per il peso del passato negli affari umani. Il Direttorio pareva aver riconosciuto il valore della storia nell'elaborazione delle massime politiche e il corso della politica francese si riavvicinava al suo corso tradizionale. Sul terreno teorico, Woltmann riconosceva in Germania un rinnovato interesse per le trattazioni, «il cui germe vitale è l'intenzione di descri-

[2] WOLTMANN, 1797, p. XXXIII: «Nur von dem weltbürgerlichen Standpunkt aus kann man die Geschichte der Menschheit mit Ruhe betrachten und auf die anscheinende Zwecklosigkeit und Verwirrung im Schicksal derselben, auf die Szenen des Unterganges von allem, was geblüht hat, auf die Greuel der menschlichen Handlungen ohne Bangigkeit blicken». Woltmann medesimo ricordò l'atmosfera di questi anni in WOLTMANN, 1816, I, 2, pp. 150-151. Woltmann aveva presente in particolare l'*Achter Satz* della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Cfr. KANT, 1975, pp. 40 ss. (trad. it. in KANT, 1965, pp. 134 ss.).

[3] WOLTMANN, 1797, p. XXIX.

vere la storia in prospettiva politica e di chiarire i principi della politica attraverso l'esperienza dei millenni» [4]. Il programma della rivista «Geschichte und Politik» era quindi di offrire alla politica la ricchezza della storia e insieme di lavorare al ristabilimento della continuità tra passato e futuro superando la frattura rivoluzionaria [5]: di fatto Woltmann postulava una comune razionalità tra storia e politica, dandone per scontata la reciproca comprensibilità, proprio dopo che questo nesso era stato posto in dubbio radicalmente nella coscienza contemporanea dalla rivoluzione francese, con la sua indecifrabilità e irriducibilità alle categorie correnti a partire almeno dall'affermazione a Parigi della dittatura giacobina.

Come è noto, in Germania l'evoluzione del pensiero storico e politico si mosse in una direzione molto diversa da quella indicata e auspicata da Woltmann. Lo storicismo ottocentesco sviluppò temi che la ricerca storica settecentesca aveva avviato, ma ne trasformò profondamente la prospettiva [6]. Determinanti furono il rifiuto dello storicismo a pensare il passato ricercandovi una qualche normatività che non fosse quella dello sviluppo dei valori interni a ogni cultura, la sua negazione del pensiero concettuale e la sua fede nell'individualità che, fosse questa personale o collettiva, dello stato o della nazione, era pensata come forza storica in sviluppo autonomo. Fondamentali divennero insomma quelle che Droysen definì, nella sua *Historik*, le potenze etiche [7]. Questo radicale mutamento di

[4] WOLTMANN, 1800, p. 8: «. . . Deren belebender Keim die Absicht ist, die Geschichte in politischer Hinsicht zu beschreiben, und Lehren der Politik durch die Erfahrung der Jahrtausende zu erleuchten . . .».

[5] WOLTMANN, 1800, p. 11. Per l'importanza di questo passo cfr. RIEDEL, 1963, p. 315 nota 117 e KOSELLECK, *"Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont" – zwei historische Kategorien*, in KOSELLECK, 1979, p. 366 (trad. it. in KOSELLECK, 1986, p. 314).

[6] Cfr. gli orientamenti emersi recentemente in BÖDEKER-IGGERS-KNUDSEN-REILL (edd.), 1986 e in particolare nel saggio di VIERHAUS, 1986.

[7] DROYSEN, 1956, par. 55 e ss.

prospettiva che si avviò alla fine del Settecento e trovò una sistemazione nel modello storicistico rese impossibile l'interazione tra coscienza storica e cultura politica nei termini in cui questo rapporto era stato elaborato fino alla fine del Settecento e fece sì che i fenomeni politici fossero considerati infine risultato dell'azione di una forza superiore, variamente identificata ma comunque incommensurabile rispetto alla progettualità del singolo [8].

La concezione della storia che la cultura illuminista aveva sviluppato contestualmente al suo pensiero politico fu rifiutata come astratta e meccanicistica nel corso dell'Ottocento in conseguenza di questo fondamentale riorientamento; si impose allora un giudizio di valore negativo sull'approccio settecentesco ai problemi storici, che pur avendo un'origine e un significato puramente polemici, ha esercitato un duraturo influsso fino a tempi molto recenti. Emblematico è il caso della posizione di Meinecke, ultimo e prestigioso esponente di uno storicismo che ancora sentì il bisogno di contrapporsi e distinguersi dalla concezione illuminista della storia: Meinecke privilegiò una linea che da Vico a Herder a Goethe elaborò la prospettiva che sarebbe stata compiutamente formulata dallo storicismo tedesco e ignorò rigorosamente nella sua ricostruzione storiografica le posizioni alternative, forzando unilateralmente i testi di presunti storicisti come Voltaire e Montesquieu [9].

Nella prospettiva esemplarmente rappresentata dall'opera di Meinecke viene ignorata la specificità dell'interesse illuminista per la storia, nelle sue due dimensioni fondamentali: l'aspirazione a un'analisi del passato che fosse in gra-

[8] La letteratura sull'argomento è vastissima, ma cfr. le indicazioni di BÖCKENFÖRDE, 1970, soprattutto pp. 114. ss. e IGGERS, 1964, 1969 e 1978, pp. 11-54. Per le conseguenze politiche di questa posizione antiindividualista cfr. SCHEUNER, 1980, in particolare pp. 22-32 per la polemica di primo Ottocento contro il razionalismo giusnaturalista.

[9] MEINECKE, 1954. Per una ricostruzione delle ragioni della sua polemica antigiusnaturalistica e antiilluminista cfr. PISTONE, 1969, pp. 129 ss.

do di rispondere a criteri di scientificità e la consapevolezza dell'alto valore che ogni progresso nella conoscenza della storia dell'uomo rappresentava per la lotta quotidiana contro pregiudizi ed errori. La connessione di queste dimensioni specifiche della coscienza storica illuminista, una analitico-scientifica e una politico-civile, si esprimeva nella ricerca di rapporti causali tra soggetti storici e situazioni date. Era questo il modello storiografico che i contemporanei definirono in Germania storia pragmatica [10]. La centralità della categoria di causa come strumento esplicativo derivato dalle scienze naturali favoriva il realizzarsi di due esigenze che variamente si controbilanciavano nella pratica storiografica, nel tentativo, variamente riuscito, di non ridurre la ricostruzione del passato a raccolta di avvenimenti atomizzati e insignificanti nella loro nuda successione cronologica. Da una parte ci si sforzò di ricercare leggi empiriche nello svolgimento della storia, regolarità significative che l'osservatore scopriva nella connessione degli avvenimenti. L'*Historie* si svincolò così progressivamente a partire dalla metà del Settecento dalla subordinazione alle altre discipline specifiche, la teologia,

[10] Cfr. la distinzione di Droysen, che non rispetta più completamente la specificità conoscitiva della storia pragmatica settecentesca: «La narrazione prammatica mostra come un risultato premeditato, o premeditato dal destino, divenne e poté e dovette divenire come divenne, attraverso il movimento delle cose convergente su quel punto». DROYSEN, 1967, p. 76. In REILL, 1975 si può trovare una accurata e ampia discussione del concetto di storia pragmatica (pp. 41 ss.) ma l'accento sulla sua coerenza e sua logica interne viene indebolito in funzione della polemica contro la scuola neorankiana che definiva in blocco la storiografia illuminista in termini di meccanicismo e astrattezza (pp. 101 ss.). Il significato della storia pragmatica nella riflessione politica e giuridica tedesca del Settecento è accuratamente valutato in THIEME, 1936, pp. 211 ss. Per la posizione del modello pragmatico all'interno del dibattito settecentesco e tedesco in particolare cfr. SEIFERT, 1976, pp. 182-184 e MERKER, 1968, pp. 435 ss. Un esempio di precisa definizione del metodo pragmatico è dato da Nicolai, per il quale compito della storiografia è ricostruire «die Verbindung der Begebenheiten untereinander . . . und eine pragmatische Folge einer aus der andern» (*Reisebeschreibung*, IV, p. 746, citato in MÖLLER, 1983 a, p. 169 nota 53).

la politica, la giurisprudenza, la filosofia, e tese a costruire il proprio ambito specifico nella storia dell'uomo e del genere umano [11]. Dall'altra parte la responsabilità che ogni soggetto storico portava per gli effetti delle proprie azioni permetteva allo storico di esercitare una operazione spesso appariscente di critica nei confronti delle scelte operate via via nel contesto delle opzioni che ogni situazione del passato aveva offerto [12]. È evidente quindi che questo modello poteva affermarsi solo all'interno di un più ampio processo di secolarizzazione della prospettiva storica. Espungendo l'intervento soprannaturale dalle vicende umane, si rendeva legittima la sola spiegazione che considerava omogenei e a pari titolo comprensibili il mondo della natura e il mondo dell'azione umana. Ciò significava una frattura profonda con il provvidenzialismo a volte ingenuo ma sistematicamente coerente che aveva dominato la coscienza storica della cultura tedesca da Ottone di Frisinga alla *Chronica Carionis* e che conservò una sua vitalità sia tra i cattolici sia tra i protestanti ancora per tutto il Settecento. Non era solamente di Bossuet l'idea che, se la storia era mossa da cause, «Ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres de la Divine Providence . . . C'est Dieu qui prépare les effets dans les causes, les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin» [13]. La dottrina dei quattro imperi perni della storia universale fu messa seriamente in discussione in Germania infatti alla metà del Settecento da Gatterer [14] e solo

[11] DREITZEL, 1981.

[12] Cfr. su questo punto il saggio fondamentale di HARDTWIG, 1982. In questo senso la storia pragmatica corrisponde in tutto al «kritisches Erzählen», identificato da Jörn Rüsen come uno dei quattro tipi di storia possibili e identificato nel motto di Voltaire: «Un esprit juste, en lisant l'histoire, n'est presque occupé qu'à la refuter» (in RÜSEN, 1982, pp. 551 ss.).

[13] BOSSUET, p. 421. Cfr. in generale KLEMPT, 1960 e in particolare per la situazione tedesca HAMMERSTEIN, 1972, pp. 25-41 e VOSS, 1979, pp. 299 ss.

[14] Cfr. LÜBBE-WOLFF, 1984 e MOMIGLIANO, 1984, p. 56.

allora sarebbe stato possibile concepire una storia analoga al grande monumento della storiografia rinascimentale basato sulla ricerca dei nessi causali, la *Storia d'Italia* di Guicciardini [15]. Né una vera sfida alla storia tradizionale, teologica e provvidenziale, poteva venire dalla *historia literaria*, sviluppatasi ampiamente in Germania nel corso del Seicento come raccolta di conoscenze erudite, in modo tale che si otteneva, nel migliore dei casi, una *summa* di episodi che non tentava neppure di proporre una propria unità narrativa o interpretativa [16]. Per la sua volontà di spiegare causalmente, il modello di storia pragmatica pretendeva d'altronde di superare l'atteggiamento di dubbio radicale che il pirronismo di fine Seicento e inizio Settecento aveva espresso anche in Germania e che si era manifestato nella riflessione teorica di Thomasius. La *Dissertatio de pyrrhonismo historico* di Bierling riassumeva questa posizione: «I fatti generali riferiti dagli storici sono per la maggior parte soggetti a pochi dubbi, mentre le circostanze e i motivi che spingono all'azione forniscono una materia assai vasta al pirronismo» [17]. Attraverso la fiducia di poter conoscere sia il passato nella sua complessità sia le realtà specifiche, la cultura tedesca del secondo Settecento ricuperava anche lo sforzo iniziato da settori della cultura seicentesca, da Mabillon a Richard Simon a Spinoza, per ricostruire un complesso filologicamente e criticamente accertato di *res singulae* da articolare in una connessione significativa e comprensibile. La storia pragmatica rappresenta in questo senso uno sforzo per smentire la svalutazione, che risaliva ad Aristotele, della storia come non scienza, *mera cognitio rerum singularum*, incapace di elevarsi alla conoscenza di verità universali perché

[15] Su questo aspetto della *Storia d'Italia*, cfr. in particolare GILBERT, 1970, pp. 246 ss. Sui precedenti fiorentini di una storiografia ispirata a criteri di tipo pragmatico cfr. BARON, 1970, pp. 225 ss.

[16] Cfr. GÜNTHER, 1972-1984, pp. 635 ss.

[17] Citato in BORGHERO, 1983, p. 281. Per Bierling e soprattutto per la posizione di Thomasius cfr. il capitolo «Cognitio probabilis» in SEIFERT, 1976, pp. 150-162.

irretita dal particolare, indicando invece la necessità di accogliere la maggior complessità possibile di particolari empirici e portare alla luce la loro costruzione coerente e unitaria [18].

Il modello di storia pragmatica aveva l'ambizione di conoscere filosoficamente il passato e si sottraeva quindi all'imperativo umanistico-retorico di essere esclusivamente *narratio rei gestae* [19]. Si metteva così implicitamente in discussione la collocazione della storia nella suddivisione aristotelica del sapere, che aveva dominato l'ordinamento delle discipline universitarie da Melantone in poi e nella quale coincideva di fatto con la topica da cui attingevano tutte le discipline della *philosophia pratica* [20]. Su questa comune appartenenza all'ambito del verosimile e del non geometricamente dimostrabile si fondava la stretta connessione originaria tra storia e politica, perché, come scrisse Sulzer nel 1754, la parte verosimile del nostro sapere, non potendo essere ridotta a sistema, doveva essere trasmessa nel tempo attraverso il racconto storico [21].

[18] Cfr. BERTELLI, 1973, pp. 13 ss. per le origini cinquecentesche del dibattito sul passo di Aristotele, in *Poetica* IX: «. . . La vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualcosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare . . .».

[19] Cfr. HARDTWIG, 1982, p. 159.

[20] Su questo tema sono fondamentali i saggi di HENNIS, 1977 e di BRUNNER, *Abendländliches Geschichtsdenken*, in BRUNNER, 1968, pp. 15 ss.

[21] SULZER, 1772, p. 188. Per Sulzer la *Historie* occupava la seconda delle otto classi in cui erano organizzate le conoscenze umane. La storia era definita in termini generali come «eine deutliche Erzählung oder Beschreibung der Dinge, welche geschehen oder vorhanden sind» (p. 24) e, in accordo con la tradizione, distinta a seconda della materia in *historia civilis, historia ecclesiastica* e *historia literaria* (p. 26). In realtà, come spesso accadeva in SULZER (cfr. BÖDEKER, 1985, p. 159), al di là dell'accettazione dello schema tradizionale si profilava un concetto unitario di storia: «Die Historie, von welcher wir in diesem Abschnitt handeln, enthält wahrhafte und deutliche Erzählungen merkwürdiger Begebenheiten, welche die Verrichtungen und Bemühungen der

La storia pragmatica fu in Germania un approccio al passato che tentava di liberarsi dallo schema aristotelico e promosse un interesse per il passato non più integralmente assorbito dalla ricerca di un *exemplum* ma orientato alla comprensione di avvenimenti collegati nel tempo e nello spazio, attraverso relazioni di causa ed effetto. Su questo interesse analitico dell'indagine storica si fondò il rinnovamento della storiografia tedesca e si tentò di colmare il distacco che la separava dalla contemporanea storiografia inglese e francese [22]. Questo rinnovamento era anche una presa di distanza dall'eredità che con grande efficacia Wolff aveva lasciato alla cultura tedesca della seconda metà del Settecento. Per Wolff non c'era possibilità che la conoscenza storica avesse carattere scientifico: «Scientia ex ratione; historia ab experientia ortum trahit» [23].

Il concetto di storia pragmatica è, come è noto, di gran lunga precedente all'età dell'illuminismo: risale all'opera di Polibio, comunemente letta nella traduzione del 1609. Esistono naturalmente affinità tra la storia pragmatica di Polibio e quella illuminista, soprattutto per l'insistenza dello storico greco sull'individuazione delle cause degli avvenimenti. Ma, come già venne indicato all'inizio dell'Ottocento, le due concezioni non potevano essere identiche né rapportabili a un interesse comune per il mondo

Menschen betreffen. Sie erzählt den Ursprung, Wachstum und Untergang aller Staaten und Völker, der Künste und Wissenschaften und die merkwürdigsten Begenbenheiten, welche sich in Absicht auf die menschlichen Gesellschaften zugetragen haben. Sie beschreibt das Genie, die Sitten, die Religion, Geseze, Gewohnheiten, Verrichtungen, Künste, Tugenden und Laster der Völker und einzelner Personen, welche sich in den verschiedenen Staaten vor andern hervor gethan haben» (pp. 24-25).

[22] Cfr. GROLLE, 1963, pp. 130 ss., che sottolinea con forza la consapevolezza tedesca dell'inferiorità storiografica rispetto alla cultura francese e inglese. Cfr. anche WACHLER, 1812-1820, III, pp. 424-425 e BUTTERFIELD, 1955, p. 36.

[23] Citato in SCHNEIDERS, 1982, p. 94.

del passato [24]. La giustificazione dell'utilità pratica a breve termine dello studio della storia che Polibio proponeva si esauriva nell'idea che l'educazione più solida e l'addestramento a una vita di politica attiva provenivano dallo studio della storia e che il metodo più sicuro e certamente l'unico per imparare come sopportare le vicissitudini della fortuna è «richiamare alla mente le calamità altrui» [25]. Indicare *exempla* era il fine della storia di Polibio, in cui si esprimevano i valori della virtù civile e del servizio allo stato romano [26]. La storia pragmatica settecentesca voleva rendere la concatenazione degli avvenimenti razionalmente comprensibile: se dagli *exempla* derivava una filosofia morale, ciò era possibile perché la ricostruzione era vera: nella verità ed esattezza del racconto risiedeva il valore morale della storia pragmatica [27].

Questa preoccupazione prioritaria per le connessioni significative ed esplicative tra i fatti è in primo piano nelle *Letters on the Study and Use of History* scritte da Henry Saint John Viscount Bolingbroke nel 1735, il testo che fissò il punto di riferimento della storia pragmatica settecentesca e dove peraltro la volontà di tipo umanistico di seguire l'insegnamento di Polibio era più presente. Lo sforzo di ottenere generalizzazioni fondate prevale sulla ricerca di un insegnamento morale [28]. Fondamentale era il rifiuto di considerare la storia umana luogo di rivelazione

[24] Cfr. WACHSMUTH, 1820, p. 132, che sottolinea anche la tendenziale identità tra la *pragmatische Geschichte* tedesca e l'*histoire raisonnée* francese.

[25] POLYBIUS, 1970, I, par. 1.

[26] Cfr. NADEL, 1964, che rileva l'importanza della storiografia polibiana nell'età romana, considerandola però quasi esclusivamente dal punto di vista della funzione esemplare.

[27] KOSELLECK, 1972-1984, p. 666.

[28] Cfr. l'introduzione di KRAMNICK a BOLINGBROKE, 1974, p. XLVIII. Sulla personalità politica di Bolingbroke cfr. KRAMNICK, 1968. Analisi interessanti sono in BRUMFITT, 1985, pp. 40-45 e in BORGHERO, 1983, pp. 417-422. Per la diffusione delle *Letters* in Germania cfr. le traduzioni: BOLINGBROKE, 1758 e 1794.

divina [29]. La catena di cause era l'elemento costitutivo della storia per Bolingbroke. «[La storia] ci mostra le cause come furono poste di fatto, con i loro effetti immediati: e ci permette di indovinare gli avvenimenti futuri» [30]. È in questo senso produttrice di regole universali che devono essere applicate tenendo conto della complessità del contingente e del conseguente alto numero delle cause in azione. «La storia è filosofia insegnata attraverso esempi». «Nudi fatti, senza le cause che li hanno prodotti e le circostanze che li hanno accompagnati, non sono sufficienti a definire azioni o consigli» [31]. Se la storia doveva essere soprattutto istruttiva per la lotta politica, era naturalmente la storia recente ad essere previlegiata, quella distinta dall'equilibrio tra le forze europee e iniziata alla fine del Quattrocento [32]. Di questa Bolingbroke dava un saggio di ricostruzione al termine della sua analisi occupandosi con evidente scopo polemico e didascalico della guerra di successione spagnola, per mostrare l'applicazione dei requisiti di una buona storiografia:

«Troveremo serie complete di avvenimenti, precedute da una deduzione delle loro cause immediate e remote, descritte in tutta la loro ampiezza e accompagnate da un dettaglio tale di circostanze e caratteri da essere in grado di riportare il lettore attento indietro nel tempo, metterlo a parte delle consultazioni e farne un attore sulla scena degli avvenimenti» [33].

[29] BOLINGBROKE, 1841, pp. 173 ss.

[30] BOLINGBROKE, 1841, p. 189: «"History" shows us causes as in fact these were laid, with their immediate effects: and it enables us to guess at future events».

[31] BOLINGBROKE, 1841, pp. 177 e 228: «History is philosophy teaching by examples . . . Naked facts, without the causes that produced them and the circumstances that accompanied them, are not sufficient to characterise actions or counsels».

[32] BOLINGBROKE, 1841, pp. 239 e 330-331.

[33] BOLINGBROKE, 1841, p. 223: «. . . We shall find many a complete series of events, preceded by a deduction of their immediate and remote causes, related in their full extent, and accompanied with such a detail of circumstances, and characters, as may transport the attentive reader back to the very time, make a party to the councils, and an actor in the whole scene of affairs».

La tendenza di Bolingbroke a far convergere storiografia e storioscopia si scontrava con la necessità di valutare le fonti della narrazione, quasi esclusivamente di tipo narrativo, per accertarne il grado di verosimiglianza [34].

La cultura storica settecentesca dovette affrontare il problematico rapporto con le fonti narrative che era da risolvere sotto un duplice aspetto: dalla molteplicità dei resoconti bisognava identificare il racconto più vicino alla realtà [35] e bisognava superare i problemi dati dalla scarsità o assenza di fonti. Le due possibili risposte a questo problema raramente furono tentate congiuntamente: critica delle fonti, filologia, antiquaria da una parte e racconto retto dalla ricerca di una verosimiglianza nello svolgimento causale, *cognitio* e *narratio,* rimasero fondamentalmente separati per tutto il secolo [36]. Nel complesso della storiografia illuminista europea un caso estremo fu Voltaire: la sua *histoire philosophique* centrata sulla storia dei *moeurs* ebbe sempre un rapporto disinvolto con le acquisizioni erudite dei suoi contemporanei. Voltaire chiedeva agli «historiens modernes peu de détails, des faits constatés, des dates précises, des autorités . . .» [37] da coordinare liberamente e creativamente nella storia della *civilisation,* dove i nessi causali riguardavano le grandi rivoluzioni che mutarono le condizioni di vita degli uomini. Pur sorretto da altri interessi e con diversa ricerca di sistematicità, fondamentalmente analogo fu lo sforzo di Montesquieu di teorizzare e applicare nella sua analisi della storia romana una ricerca delle cause dei grandi avvenimenti che ne rispettasse la complessità.

«V'han delle cause generali, o morali, o fisiche, che agiscono sopra ciascuna monarchia, la innalzano, la mantengono, e la deprimono; tutti gli accidenti sono subordinati a queste, e se il

[34] BOLINGBROKE, 1841, pp. 200 ss.

[35] BOLINGBROKE, 1841, pp. 216-217.

[36] Cfr. *Storia antica e antiquaria,* in MOMIGLIANO, 1984, pp. 33 ss. e VIERHAUS, 1976.

[37] VOLTAIRE, 1758, p. 225.

rischio d'una battaglia, cioè una causa particolare ha rovinato lo stato, eravi una causa generale, che faceva che questo stato dovesse perire da una sola battaglia» [38].

Questa ricerca delle cause all'interno dell'infinita complessità rappresentata dal succedersi degli avvenimenti umani era un orientamento comune anche, per citare un ultimo esempio, a Edward Gibbon, distinto per molti versi sia da Voltaire sia da Montesquieu. Il suo programma giovanile, l'*Essai sur l'étude de la littérature* del 1761, esaminava la necessità di individuare le forze storiche emotive e irrazionali, ma all'interno di una concezione della storia come scienza delle cause generali e determinate di lunghissimo periodo, insensibili («sans qu'on puisse s'appercevoir», scriveva Gibbon), ma pur sempre alla base di mutamenti fondamentali, che dovevano essere convenientemente spiegate [39].

Il problema delle cause come elemento fondamentale della conoscenza storica è al centro della riflessione sulla storiografia nella cultura tedesca del secondo Settecento. Il testo fondamentale di riflessione metodologica, l'*Allgemeine Geschichtswissenschaft* di Johann Martin Chladenius, apparso nel 1752, definiva la storia «una serie di avvenimenti», dove serie significa «non solo una molteplicità o una gran quantità, ma . . . il collegamento degli avvenimenti tra loro e la loro connessione» e dove storia viene distinta dalla conoscenza della storia da parte di un osservatore [40]. Pur essendo gran parte della trattazione di Chladenius dedicata all'ermeneutica del racconto storico nel suo rapporto necessariamente imperfetto con l'accaduto, il problema della causa come fattore oggettivo dello svolgersi storico era chiaramente definito nella sua specificità

[38] MONTESQUIEU, 1735, p. 232.

[39] Citato in MANUEL, 1977, p. 169.

[40] CHLADENIUS, 1985, p. 7: «Eine Reyhe von Begebenheiten wird eine Geschichte genennet. Das Wort Reyhe bedeutet allhier, wie es auch der gemeine Gebrauch desselben mit sich bringet, nicht bloß eine Vielheit oder Menge; sondern zeigt auch die Verbindung derselben untereinander, und ihren Zusammenhang an . . .».

rispetto al concetto logico-deduttivo di causa aristotelico, che mira al raggiungimento di una regola assolutamente universale. «Invece nella conoscenza della storia, quando si vogliono sapere le cause, non è questione della regola e dei concetti universali riferiti all'avvenimento, ma del perché in questo luogo, in questo momento qualcosa è accaduto» [41]. Chladenius escludeva da queste considerazioni sull'idea di causa i fenomeni naturali, per limitarsi esclusivamente all'agire umano. Distingueva quindi tre tipi di azioni, le cui cause erano facilmente individuabili: le azioni compiute sotto la spinta di un affetto violento, oppure in conseguenza di un dovere, di un ordine o di un'abitudine, oppure in vista di uno scopo determinato. Chladenius ammetteva l'esistenza di cause non facilmente riconoscibili, che rimanevano però cause, sia pur legate all'individualità specifica [42]. Dal punto di vista dello storico le cause erano comprensibili a partire dalle circostanze e dal modo di pensare, anche ammettendo che «gli uomini non agiscono ogni volta secondo idee distinte e neppure secondo gli impulsi buoni e cattivi che sono loro durevolmente propri» [43]. L'inverosimile non era altro che un avvenimento senza causa adeguata [44]. Chladenius postulava uno svolgimento razionalmente comprensibile e tendenzialmente raffigurabile attraverso il racconto. «L'idea naturale della storia richiede che lo spettatore veda gli avvenimenti che costituiscono la storia, esattamente nello stes-

[41] CHLADENIUS, 1985, p. 205: «Hingegen in der Erkentniß der Geschichte, wenn man sich anders in Ursachen einlassen will, ist die Frage nicht von der Regel und allgemeinen Begriffen der Begebenheit, sondern warum an diesem Orte, zu der Zeit, sich etwas zugetragen . . .».

[42] CHLADENIUS, 1985, p. 206: «Zusammenhang, Verbindung und Ursachen der Geschichte . . . gehen auf solche Begebenheiten der Menschen, die von ihren Willen und Entschlüssungen, und ihren vorläuffigen Vorstellungen abhängen».

[43] CHLADENIUS, 1985, p. 215: «Die Menschen handeln weder allemahl nach deutlichen Vorstellungen, noch auch nach ihren ihnen anklebenden dauerhafften guten und bösen Trieben . . .».

[44] CHLADENIUS, 1985, p. 373.

so ordine in cui questi nel corso delle cose realmente si susseguono uno all'altro e uno dall'altro»[45]. Esisteva naturalmente un problema di possibilità concreta per lo spettatore di cogliere le cause degli avvenimenti: nella storia nulla è nascosto in sé, anche se molto può essere sottratto alla nostra conoscenza dalle volontà umane attive nello svolgimento dei fatti. Dal momento che gli avvenimenti «si connettono in modo coerente l'uno all'altro», la conoscenza storica è una serie di *Anschauungsurteile,* giudizi empirici puramente descrittivi[46]. La problematica impostata così da Chladenius si rivolgeva quindi eminentemente alla notizia di un fatto per valutarne la certezza: il problema si circoscriveva all'autorità o alla ragionevolezza di chi fornisce la notizia in quanto spettatore o la trasmette. In questa prospettiva va considerato anche il problema della valutazione del punto di vista da cui ogni spettatore ha osservato un certo avvenimento, problema sul quale Chladenius elaborò intuizioni di grande interesse teorico ma isolate nella riflessione contemporanea[47]. Non solo dalla limitatezza del campo visivo deriva l'occasionale contraddittorietà delle fonti e la necessità di contemperarle nella generalizzazione[48], ma anche dalla predisposizione di ognuno a tener conto di certe caratteristiche di un avvenimento e a trasmetterle in ragione della maggiore o minore congenialità dell'osservatore stesso rispetto all'av-

[45] CHLADENIUS, 1985, p. 249: «Und die natürliche Vorstellung der Geschichte erfordert, daß der Zuschauer die Begebenheiten, welche die Geschichte ausmachen, in eben der Ordnung auf einander erfolgen sehe, als wie sie in dem Verlauffe der Dinge würklich auf einander, und aus einander erfolgen . . .».

[46] CHLADENIUS, 1985, pp. 251-270 e 275: «Eine Geschichte ist daher eine Reyhe Begebenheiten, die an einander passen, und an einander gefügt sind . . . Daher ist die historische Erkentniß eine Reyhe von lauter Anschauungsurtheilen: Welche sich durch Nachrichten, Erzehlungen, Urkunden, Aussagen, und Nachsagen aus einer Stelle in die andere ausbreiten».

[47] Cfr. KOSELLECK, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt,* in KOSELLECK, 1979, pp. 184-188 (trad. it. in KOSELLECK, 1986, 159-163).

[48] CHLADENIUS, 1985, p. 325.

venimento [49]. La realtà ultima oggettiva del concatenarsi di avvenimenti restava non toccata dalla contingenza che influenzava la maggiore o minore parzialità del racconto.

Lo sforzo ermeneutico sottinteso alle indicazioni di Chladenius si limitava all'interpretazione del racconto separato e sempre più o meno inadeguato all'esatto corso degli avvenimenti. Restavano però come acquisizioni definitive operate da Chladenius l'autonoma dignità della conoscenza storica distinta da quella nomologica e deduttiva e la concezione della spiegazione storica in termini genetici. Nello sforzo di Chladenius di potenziare le capacità esplicative della ricostruzione storica era da considerare anche l'uso del concetto di punto di vista che non fu introdotto da Chladenius per relativizzare quanto si conosce ma per fondarne il carattere scientifico. L'accento di Chladenius sulla conoscenza storica come effetto di un'inevitabile messa in prospettiva, sia pure in un'accezione che ancora molto doveva al suo carattere di metafora ottica, collocava l'*Allgemeine Geschichtswissenschaft* in una posizione parzialmente eccentrica rispetto alla preoccupazione dominante della storiografia contemporanea di far emergere dalla narrazione le connessioni causali [50]. Erano queste infatti le condizioni su cui lo storico della chiesa Johann Lorenz Mosheim fondò, contemporaneamente a Chladenius, la sua fondamentale distinzione tra *historia sacra* e *historia ecclesiastica*.

«Per rendere veramente interessante e utile la storia della chiesa sia quella esterna sia quella interna, è assolutamente necessario connettere gli effetti alle loro cause, e connettere gli avvenimenti con le circostanze e le opinioni, i principi e gli strumenti che hanno contribuito alla loro esistenza. Un mero racconto di fatti può al massimo arricchire la memoria e fornire un certo grado

[49] Chladenius, 1985, pp. 104-122.

[50] Per la ricezione delle tesi di Chladenius tra i contemporanei cfr. l'introduzione di Friedrich, in Chladenius, 1985, pp. LXVIII ss. Cfr. anche Koselleck, «*Neuzeit*». *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in Koselleck, 1979, pp. 313-314 (trad. it. in Koselleck, 1986, p. 280).

di divertimento; ma lo storico che entra nelle cause segrete che dirigono il corso degli avvenimenti e delle cose esterne nelle loro varie relazioni, connessioni e tendenze, dà così un appropriato esercizio alla facoltà di giudizio del lettore e impartisce, in molte occasioni, le più utili lezioni di saggezza e prudenza. È vero, un alto grado di cautela dev'essere osservato qui per evitare che, svelando le molle segrete di avvenimenti pubblici si sostituiscano cause immaginarie a quelle reali e si attribuiscano azioni e principi che non sono quelli professati» [51].

Un centro accademico fondamentale per questo riorientamento storiografico fu la giovane università di Göttingen, fondata nel 1734 entro un più generale movimento di ripresa delle istituzioni universitarie tedesche, con la esplicita intenzione di valorizzare la prospettiva storica negli studi. A Göttingen la nuova generazione di storici teorizzò la prospettiva pragmatica, perché la ricerca dei nessi causali offriva la possibilità di ordinare in modo persuasivo il materiale documentario che la ricerca erudita metteva a disposizione con crescente ampiezza. Sulla rivista ufficiale degli storici gottinghesi, la «Allgemeine historische Bibliothek», Gatterer collocò il suo programma *Vom historischen Plan und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen*. L'importanza del saggio era sottolineata dal fatto che si trattava del contributo inaugurale della nuova rivista. C'era nel saggio un motivo polemico contro la traduzione tedesca della *Universal History*. Ma il tema fondamentale era, in positivo, indicare i criteri con cui orientarsi nel complesso della storia umana, sviluppando «la capacità di cogliere con rapido sguardo il movimento complessivo degli avvenimenti e di collegarlo in maniera idonea». Era questo il problema che necessariamente Gatterer affrontava riflettendo sul progetto di una storia universale che si proponeva di disporre e collegare avvenimenti verificatisi a distanza di tempo e avvenimenti contemporanei in paesi diversi, per ottenere una storia dei sistemi nazionali. Obiettivo era una storia senza fratture che riflettesse il collegamento tra gli avvenimenti.

[51] MOSHEIM, 1755, I, pp. 7-8. Su Mosheim cfr. HIRSCH, 1960, pp. 354 ss.

«Il più alto grado del pragmatico in storia sarebbe la rappresentazione dell'intera connessione delle cose del mondo. Infatti nessun evento nel mondo è, per così dire, isolato. Tutte le cose sono in reciproca dipendenza, tutto provoca tutto, tutto genera, tutto viene provocato e generato e provoca a sua volta» [52]. Era questa consapevolezza che divideva lo storico dal cronachista, che indirizzava la ricerca del primo verso «l'analisi della connessione tra cause ed effetti» in un sistema di avvenimenti, mentre il secondo si fermava soddisfatto alla successione cronologica [53].

L'interpretazione di un altro eminente storico di Göttingen, Schlözer, dell'idea di storia pragmatica era ancor più rigorosa in senso sistematico. Schlözer avrebbe voluto che la storia universale fosse un *Systema historiae* organizzato come un *Systema naturae* [54], il cui coerente coordinamento rendesse conto dei mutamenti fondamentali, delle *Revolutionen* della storia umana [55]. Più che in Gatterer, i cri-

[52] GATTERER, 1767, p. 85: «Der höchste Grad des Pragmatischen in der Geschichte wäre die Vorstellung des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge in der Welt (Nexus rerum universalis). Denn keine Begebenheit in der Welt ist, so zu sagen, insularisch. Alles hängt an einander, veranlaßt einander und zeugt wieder». Il testo di Gatterer è stato ampiamente tradotto in VALERA (ed.), 1980, pp. 50 ss. Tra le discussioni di questo importante testo della metodologia storica del Settecento tedesco cfr. HAMMERSTEIN, 1972, pp. 363 ss.; MERKER, 1968, p. 444; MARINO, 1975, pp. 287 ss. e REILL, 1975, pp. 116 ss.

[53] GATTERER, 1767, p. 80: «Es geht also die Hauptsorge eines Geschichtsschreibers, der sich biz zur höchsten Geschichtsschreiber-Classe, der pragmatischen, aufschwingen will, dahin, die Veranlassungen und Ursachen einer merkwürdigen Begebenheit aufzusuchen, und das ganze System von Ursachen und Wirkungen, von Mitteln und Absichten, so verwirrt auch alles im Anfange durch und neben einander zu laufen scheint, aufs möglichste entwickelt darzustellen».

[54] SCHLÖZER, 1775, p. 4.

[55] SCHLÖZER, 1775, pp. 229 («Solche große Weltbegebenheiten, solche Revolutionen des menschlichen Geschlechts und des Erdbodens machen die Materie der Weltgeschichte aus») e 256 («Die Kritik gräbt diese Facta aus Annalen und Denkmälern einzeln aus . . .: die Zusammenstellung ist das Werk des Geschichtsschreibers»).

teri di storia pragmatica influivano in Schlözer sulla pratica storiografica, ad esempio per un argomento certo poco noto come la storia lituana. La necessità di utilizzare tutte le scienze ausiliarie per ottenere la ricostruzione più certa e complessa degli avvenimenti del passato pareva scontrarsi da una parte con l'esigenza di «conoscere la storia di questo stato nella connessione dei suoi elementi», nella forma più essenziale e concentrata possibile: «una storia che sia un tutto connesso e un vero sistema di realtà degne di essere ricordate» [56]. Dall'altra il confronto con le fonti, la discussione delle diverse versioni storiografiche facevano parte della storia critica come ricerca della verità e costituivano per questo motivo un indiscutibile progresso nei confronti delle storie unilateralmente annalistiche [57]. La risposta veniva data da Schlözer nell'accentuazione dell'esigenza di comprendere un fatto attraverso la sua concatenazione di causa ed effetto con le circostanze temporalmente anteriori, la cui esatta collocazione nella connessione era garantita dalla critica delle fonti [58]. In Schlözer questa forma di comprensione della storia faceva parte della *Metapolitik*, perché contribuiva a modificare in senso positivo l'ordine sociale esistente, mostrandone la collocazione entro un *Gesamt-Zusammenhang* in costante per quanto problematico progresso morale [59]. Anche se in forma meno riflessa l'andamento pragmatico del racconto e della spiegazione degli avvenimenti informava le storie dagli obiettivi più ambiziosi. La storia standard della Ger-

[56] SCHLÖZER, 1785, pp. 5-6: «. . . die Geschichte dieses Staats im Zusammenhang zu wissen . . . eine zusammenhängende Geschichte, und ein wirkliches System von denkwürdigen Thatsätzen . . .».

[57] SCHLÖZER, 1785, p. 82.

[58] SCHLÖZER, 1795, p. 82. Cfr. anche quanto scritto in SCHLÖZER 1804, p. 86: il modo di procedere dello statistico rimane insoddisfacente se non unisce alla statistica la considerazione delle cause e degli effetti degli avvenimenti. Per l'interesse a Göttingen per una storia pragmatica esemplata sul modello degli scrittori classici, soprattutto in Lichtenberg, cfr. anche KOLMER, 1983.

[59] Cfr. su questo tema le osservazioni di WARLICH, 1972, pp. 136-142.

mania, quella scritta da Michael Ignaz Schmidt, presenta gli avvenimenti identificando soggetti dotati di forte intenzionalità e consapevolezza, ciò che introduce una catena di fatto ininterrotta di cause ed effetti [60]. Rivelatore è ad esempio il passaggio in cui Schmidt attribuiva la definitiva caduta dell'impero romano ad opera delle popolazioni germaniche in base al fatto che queste «compresero infine che sarebbero state in grado di intraprendere contro i romani più che semplici scorrerie, se solo avessero messo insieme le loro forze» [61]. In Schmidt peraltro l'impostazione pragmatica si accompagnava a uno scarso interesse per il confronto con nuove fonti e il materiale documentario derivava esclusivamente dalle tradizionali fonti narrative.

Se certo la storia pragmatica non dominò completamente il panorama storiografico tedesco, si presentava tuttavia nel dibattito come l'approccio adeguato al nuovo livello richiesto dal grado di cultura del tempo [62]. Proprio nel polemizzare contro una produzione storiografica per lo più piattamente compilativa, di forma spesso manualistica, dove non mancavano le sopravvivenze sia annalistiche sia di provvidenzialismo cristiano, la capacità di avvicinarsi ai criteri della storia pragmatica era il metro di giudizio. Nelle più interessanti tra le numerose riviste dedicate solo alla recensione di opere storiche pubblicate in Germania si distinsero quelle dell'erudito Meusel [63]. In una di que-

[60] SCHMIDT, 1778. Su Schmidt cfr. BERNEY, 1924, che caratterizza accuratamente la storiografia di Schmidt ma non sottolinea a sufficienza la sua vicinanza ai criteri generali correnti della storiografia che intendeva se stessa come illuminista.

[61] SCHMIDT, 1778, I, p. 95: «Die Deutschen begriefen zuletzt, das sie mehr gegen die Römer zu unternehmen im Stande sein würden, als bloße Streifereien, wenn sie nur ihre Kräfte zusammensetzten».

[62] Cfr. quanto scriveva nel 1790 lo storico prussiano Mangelsdorff a proposito dell'organizzazione dei corsi all'università di Königsberg, quando sottolineava la necessità che la *Gelehrsamkeit* fosse sostenuta dallo studio della *pragmatische Geschichte* (cit. in SELLE, 1956, p. 193).

[63] Per un'informazione contemporanea sulle riviste di argomento storico cfr. ZAPF, 1781. Lo studio più recente è SALZBRUNN, 1968.

ste elogiò come pragmatiche le opere di Pilati, perché «la storia, in collegamento con la filosofia, è sempre stata la nemica della superstizione e la capacità di cogliere la connessione tra gli avvenimenti del passato permetteva di svelare gli inganni del potere papale o gli errori di quello politico» [64]. In questo stesso senso Le Bret a ragione poteva chiamare pragmatica la sua storia della bolla *In coena Domini*, in cui era predominante l'interesse per la connessione sistematica degli sviluppi avviati dal manifesto papale contro lo stato moderno [65]. Per Le Bret e gli altri storici la storia pragmatica coincideva con la storia imparziale, perché l'esposizione della connessione coerente scopriva le falsificazioni cui era suscettibile invece la cronologia estrinseca: era insomma l'imparzialità stessa della storia portata alla luce dallo storico.

L'applicazione della problematica pragmatica con la sua ricerca della connessione significativa si verificò nei diversi campi della ricerca storica, provocandone un allargamento tematico che si sforzava di arrivare a far proprio il *rerum nexus universalis*. L'orientalista di Göttingen Michaelis si sforzò di leggere la storia biblica attraverso questa rinnovata prospettiva:

«. . . Al di là dell'ordine cronologico esiste nella storia ancora un altro ordine, che si chiama ordine oggettivo: si colleghino le cose che dipendono l'una dall'altra e se ne risulta la causa, la ragione viene collegata con le conseguenze che ne derivano, allora è proprio questo il modo in cui si differenzia il buono storico da chi semplicemente scrive diari o manuali e in cui può essere utile e piacere» [66].

[64] MEUSEL, 1769, I, 2, p. 346 («Die Geschichte, in Verbindung mit der Weltweisheit, ist iederzeit die Feindin des Aberglaubens gewesen, und dieser ist durch jene oft in kurzer Zeit aus seinen vieljährigen Besitzthümern verdrängt worden»).

[65] Passi della *Pragmatische Geschichte der so berufenen Bulle in Coena Domini* di Le Bret sono citati in PESANTE, 1971, pp. 44-46, senza discussione del concetto di storia pragmatica.

[66] MICHAELIS, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, 1788, II, p. 892 cit. in REILL, 1985, p. 177: «. . . Ausser Zeitordnung

L'affermarsi della prospettiva che la storia pragmatica comportava era particolarmente significativo perché scuoteva le abitudini consolidate in un ambito come quello della memoria storica di enorme importanza nella cultura tedesca, dove, com'è stato ripetutamente affermato, la storia aveva la dignità di elemento costitutivo e basilare nell'identità politico-giuridica dei frammentati stati del Sacro Romano Impero. Nel secolo scorso Bruno Bauer aveva dedicato pagine di energica polemica contro il danno portato alla coscienza civile dal meschino e pavido rispetto dei tedeschi per i «sacri ricordi storici», legati alle mura e ai tetti aguzzi della piccola patria. «Si prendano queste tradizioni quanto si voglia come mezzi per nutrire il senso storico e legare il presente a un venerabile passato: restano ciò nonostante smorfie disgustose che danno alla vita intera un'aria di menzogna e tradiscono spesso in modo stridente che non sono altro che una bugia» [67].

La riflessione pragmatica sul passato non correva certo questi rischi di cieca conservazione del passato e un'analisi, non velata dall'urgere della passione politica di Bauer, ha di recente sostenuto, in modo convincente, non solo il diffuso interesse per la storia anche nell'ambito della pubblicistica periodica tedesca ma soprattutto la valenza critica ed emancipatrice che veniva assegnata alle trattazioni storiche. Spittler e Meiners ad esempio, nel presentare il loro «Göttingisches historisches Magazin» si proposero di «rettificare il modo di pensare dominante» attraverso le

gibt es auch noch eine andere Ordnung in der Historie, die man Sachordnung nennt: man setze die Sachen zusammen, die zusammen gehören, und wenn dis so geschehe, daß die Ursache, die Veranlassung mit den daraus entstehenden Folgen verbunden wird, so sey dis gerade die Art, dadurch sich der gute Geschichtsschreiber vom gemeinen Tagebuchs-oder Lehrbuchsschreiber unterscheidet, wodurch er nützt und gefällt».

[67] BAUER, 1965, I, pp. 78-79: «Man rühme diese Ueberlieferungen so viel man will als Mittel, "den historischen Sinn" zu unterhalten und die Gegenwart mit einer ehrwürdigen Vergangenheit zu verbinden: sie bleiben doch nur Frazzen, geben dem ganzen Leben den Anstrich der Lügehaftigkeit und verrathen nicht selten in einer grellen Weise, daß sie selber nichts als eine Lüge sind».

loro revisioni e gli ampliamenti storiografici [68]. Ancor più decisamente Schlözer affermava il valore civilizzatore del sapere storico: «Tra tutte le nuove scienze . . . sono le scienze storiche quelle contro le quali la barbarie maggiormente oppone resistenza: ma davvero ne ha buon motivo:»; la storia è infatti «come la neutralità armata» contro la barbarie e dovrebbe diventare materia di studio per tutti, «ciò che però significherebbe puntare alla barbarie il coltello alla gola» [69]. La dimensione critica era costitutiva della ricostruzione in senso pragmatico. Per Brandes «la storia è un teatro di opinioni, passioni e uomini che si oppongono. Con i partiti lo storico ha quasi continuamente a che fare» e deve per forza prendere posizione, perché deve giudicare le situazioni che ha ricostruito [70]. Nel concreto della narrazione la scelta della connessione significativa tra i fenomeni comportava la discussione della legittimità, correttezza, adeguatezza delle scelte fondamentali intorno a cui si articolavano i problemi storici. La centralità dell'atto decisionale creativo permetteva allo storico di esercitare comunque una forma di giudizio sul passato che era tutt'uno con lo sforzo di comprendere fenomeni distanti nel tempo e nello spazio e insieme omogenei nei fattori essenziali per la comune iscrizione nelle leggi che eternamente regolano il mondo naturale e umano. La ricostruzione dei nessi causali tra fenomeni storici riceveva un valore esemplare dall'assioma che «uguali cause producono uguali effetti»: la storia era ciceronianamente *magistra vitae* non più perché in linea di principio potesse offrire regole utili per il comportamento quotidiano, ma perché se ne traevano indicazioni fondamentali

[68] Cfr. DANN, 1976.

[69] SCHLÖZER, «*Briefwechsel meist historischen Inhalts*», Theil 8, Heft 46, 1780, pp. 217 ss.

[70] BRANDES, *Über die Unparteilichkeit eines Geschichtsschreibers*, in «Berlinische Monatsschrift», 10, 1788, pp. 518 ss.: «Die Geschichte ist ein Schauplatz streitender Meinungen, streitender Leidenschaften, streitender Menschen. Mit Parteien hat es der Geschichtsschreiber fast beständig zu thun».

per l'antropologia nella sua complessità e normatività [71]. Lo storico poteva individuare decadenza e progresso di forme di governo, organizzazioni sociali, istituti giuridici e rendeva i risultati della sua ricerca fruibili dalla pratica politica. La storia organizzata in sistemi razionali non conosceva fratture radicali tra passato e presente e si proiettava senza soluzione di continuità nel futuro, vedendovi un programma da realizzare. In questo senso l'omogeneità relativa tra passato e futuro fondava il valore esemplare, non nel senso umanistico di galleria di virtù impersonate storicamente, ma di incremento della capacità di controllare l'imponderabile futuro. Non sempre la potenzialità critico-normativa della storiografia pragmatica fu pienamente espressa nel testo, ma la contiguità tra attività storiografica e presa di posizione politica in senso moderno e l'osmosi frequente nello stesso testo tra considerazione filosofica e ideologica su problemi attuali e ricorso al sapere sul passato mostrano come storiografia pragmatica ed elaborazione di posizioni politiche specifiche fossero strettamente interdipendenti. La storiografia pragmatica per le sue caratteristiche fu di fatto una forma di espressione indiretta, ma non per questo meno esplicita, del bisogno di orientarsi nel mondo contemporaneo. Questa consapevolezza era già presente ai contemporanei. Nella sua *Über die Philosophie der Historie*, Köster definiva storia pragmatica quella storia che sceglie i fatti, li connette causalmente e li commenta: una storia «scritta filosoficamente, in cui domina la filosofia» [72].

In questo modello di storia pragmatica confluirono gli sforzi di chi, da più diversi punti di vista, si dedicò nella seconda parte del Settecento in Germania alla ricostruzione del passato: la fondazione storica del diritto naturale

[71] Su questo problema cfr. KOSELLECK, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in KOSELLECK, 1979, pp. 38 ss. (trad. it. in KOSELLECK, 1986, pp. 30 ss.).

[72] KÖSTER, *Ueber die Philosophie der Historie*, 1775 cit. in SEIFERT, 1986, pp. 144-145: «Eine philosophisch geschriebene Geschichte, in welcher Philosophie herrscht».

come storia dei progressi dei lumi, la storia dei sistemi economici distinta dalla *Staatswissenschaft*, la storia della chiesa come istituzione tentarono di sviluppare l'imperativo secolarizzato di una ricerca delle cause. Questa volontà di comprendere razionalmente il passato fu un elemento specifico della tarda *Aufklärung*. In questo la cultura tedesca si ricollegò ai temi di fondo del dibattito europeo, pur mantenendo caratteristiche specifiche legate innanzitutto alla collocazione professionale e sociale dell'élite intellettuale nelle strutture statali e accademiche del Sacro Romano Impero.

Un nuovo modello di spiegazione storica e di orientamento politico ne avrebbe minato la credibilità a partire dagli anni novanta. In campo storiografico l'interpretò ad altissimo livello Friedrich Creuzer nella sua giovanile storia della storiografia greca: «Lo spirito cerca un'unità, che stia più in alto dello stesso nesso causale, che sottoponga alla propria legge quell'unità sensibile condizionata e che pertanto non sia essa stessa condizionata sensibilmente: una *unità sovrasensibile*. Questa unità solamente può chiamarsi *storica*» [73]. L'unità ideale e non la faticata decifrazione della molteplicità del reale, inseguita dalla storia pragmatica, doveva essere il fine della storia che voleva superare l'illuminismo.

[73] CREUZER, 1845, p. 179: «Der Geist sucht eine Einheit, die höher liegt, als der Caussalnexus selbst, die jene erstere als blossen Stoff ihrem eigenen Gesetze unterwerfe, und folglich selbst nicht sinnlich bedingt sei: eine *übersinnliche Einheit*. Diese Einheit allein kann eine *historische* heissen, weil es die Aufgabe der Historie ist, die Natur geistig darzustellen, folglich den Geist über die Natur zu erheben». Su questo testo cfr. il saggio fondamentale di Momigliano, *Friedrich Creuzer and Greek Philosophy*, in MOMIGLIANO, 1955, pp. 233 ss. e, per il passo citato, soprattutto p. 239.

Capitolo secondo

La prassi storiografica

1. *Concezione della storia e assolutismo nell'Accademia delle scienze*

Nelle intenzioni dei sovrani Hohenzollern il centro dell'attività storiografica a Berlino avrebbe dovuto essere l'Accademia delle scienze. Tra i compiti specifici previsti per la sua attività, all'atto della fondazione nel 1700, alla storia spettava un posto di primo piano tra gli oggetti della ricerca di cui gli accademici avrebbero dovuto assumersi la responsabilità. Lo studio della storia tedesca in generale e della storia politica ed ecclesiastica del Brandeburgo «die gantze Teütsche und sonderlich Unserer Lande Weltliche- und Kirchen-Historie», compariva infatti espressamente nella lettera di fondazione dell'Accademia dell'11 luglio 1700 concessa dal principe elettore Federico [1]. L'istituzione dell'Accademia delle scienze era la realizzazione di un progetto che Leibniz aveva perseguito per decenni: una società dove i dotti, sotto la nobile tolleranza di un sovrano, potessero dedicarsi alla conservazione delle conoscenze acquisite e all'investigazione di nuove verità e che si incontrò, malgrado enormi difficoltà pratiche trascinantesi a lungo, con l'idea formulata già nel 1667 dallo svedese Skytte di creare a Berlino una sorta di

[1] HARNACK, 1970, I.1, p. 94. Il lavoro di Harnack è fondamentale per ogni ricerca sull'Accademia berlinese. Molto generale è la parte che le è stata dedicata in KRAUS, 1963, pp. 228 ss. e più recentemente in KRAUS, 1977.

città della cultura evangelico-protestante da chiamare Platonopolis [2]. Harnack ha sintetizzato la specificità dell'Accademia berlinese al momento della sua nascita rispetto ai modelli di Parigi e Londra nel triplice obiettivo di essere evangelico-civilizzatore, pratico-scientifico e tedesco-nazionale [3]. In realtà la prassi storiografica all'Accademia rimase circoscritta nella prima metà del secolo per lo più a un opaco interesse per la storia nazionale suggerito nella lettera di fondazione. In questo, come del resto in molti altri campi, l'Accademia non seppe certamente interpretare in modo adeguato i compiti che Leibniz le aveva affidato. All'interno della sua cultura enciclopedica Leibniz aveva avuto un interesse per la storia che da una parte recepiva il rinnovamento indirizzato alle edizioni critiche di fonti medievali per raggiungere una esatta *expositio rerum* ed elaborava anche un interesse originale per la ricostruzione della storia fisica dell'ambiente in cui si muoveva l'azione degli uomini, dando un'interpretazione universalizzante di questa interazione tra uomo e uomo e tra uomo e ambiente, che faceva della storia locale un modello della storia dell'umanità [4]. Dall'altra parte era espressione del suo spirito cristiano e cosmopolitico il progetto di riprendere e aggiornare la storia universale dei Centuriatori di Magdeburgo [5]. Di scarsa eco immediata in campo storiografico fu la seconda grande personalità intellettuale operante per un certo periodo a Berlino, Pufendorf, che, nondimeno, nella sua qualità di storiografo di corte aveva dedicato grande interesse alla ricostruzione delle vicende statali, tentando di raggiungere programmaticamente l'imparziali-

[2] Cfr. HARTWEG, 1979. Questo progetto alla radice dell'Accademia era già stato portato alla luce e discusso da ERMAN, 1792. Per il contesto intellettuale e diplomatico di questo progetto cfr. HINRICHS, *Die Idee des geistigen Mittelpunktes Europas im 17. und 18. Jahrhundert*, in HINRICHS, 1967, pp. 272 ss.

[3] HARNACK, 1970, I.1, p. 95.

[4] Cfr. i saggi raccolti in *Leibniz als Geschichtsforscher*, 1982, ma soprattutto le due monografie di CONZE, 1961 e di DAVILLÉ, 1909.

[5] HARNACK, 1970, I.1, p. 84.

tà dello storico al di sopra delle parti, sforzandosi in ogni situazione di cogliere le *peculiares status sui rationes* [6]. Per questo orientamento verso le vicende dello stato come oggetto della ricostruzione storica, in polemica con la pubblicistica «imperiale», Pufendorf avrebbe comunque avuto un influsso non secondario sulla concezione storiografia di Federico II.

Fino al 1746, anno della sua riorganizzazione, o come si espresse Merian retrospettivamente, della sua fondazione *ex novo* per volontà di Federico II sulle rovine della *Société royale* [7], la produzione storiografica presentata nelle memorie ruotava intorno a interessi di cronologia o numismatica [8] e previlegiava la storia tedesca e prussiana rispetto a quella greco-romana: la scelta degli argomenti e la loro trattazione rivelano chiara un'adesione all'ideale della storiografia di corte e dinastica tipica della cultura barocca tedesca [9]. In alcuni casi c'è anche un'esplicita dichiarazione di interesse per lo studio della storia di settori molto specifici esclusivamente per trarne utili conoscenze tecniche [10].

Nonostante la modestia intellettuale degli accademici impegnati in ricerche storiche di impostazione erudita e l'esiguità dei loro risultati, l'Accademia fu un punto di riferimento significativo nella prima metà del secolo nel di-

[6] Srbik, I, 1950, pp. 81 ss.

[7] Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, *Acta, die Organisation und Verwaltung der Königl. Akademie der Wissenschaften betreffend 1794-1805*, Abt. 1, n. 10, *Constitution de l'Académie des sciences, avec les variations qu'elle a subie*, di Merian, 26 febbraio 1798, f. 36 *r*. Cfr. anche il *Mémoire sur le renouvellement de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin*, in «Nouvelle Bibliothèque Germanique», janvier-mars 1746, pp. 196-218.

[8] Cfr. l'indice dei saggi storici pubblicati nei *Mémoires* in Harnack, 1970, III, pp. 517 ss.

[9] Cfr. il saggio di sintesi di Kraus, *Grundzüge barocker Geschichtsschreibung*, in Kraus, 1979, pp. 11 ss.

[10] Cfr. a titolo esemplificativo, *Histoire des arts. Sur la teinture des anciens et des modernes*, in *Mémoires* 1745 (1746), pp. 74 ss.

battito europeo sul superamento del pirronismo. In parte questo emergeva dalle ricerche antiquarie, ad esempio da quelle dello storico più aggiornato dell'Accademia nella prima metà del secolo della sua esistenza, Küster, che dedicò alcune memorie a fissare punti certi nella conoscenza della storia patria, ancora indiscernibili nel passato nebuloso del Brandeburgo [11]. In parte prevalente e più significativo questo collegamento con i temi del dibattito storiografico veniva dalla forte comunità ugonotta che si era stabilita a Berlino in seguito alla revoca dell'editto di Nantes del 1685. Culturalmente omogenea e compatta, almeno inizialmente, nella difesa di un calvinismo intollerante, come mostrò l'allontanamento di Barbeyrac da Berlino, la colonia ugonotta condizionò le attività e gli orientamenti dell'Accademia fino alla metà del secolo [12]. Pur priva di personalità realmente originali, questa fu molto efficace nel mettere in comunicazione Berlino con i temi della cultura francese e nell'iniziare una tradizione di cosmopolitismo intellettuale che sarebbe stata una caratteristica saliente della vita intellettuale nella capitale prussiana nella seconda metà del secolo. Dalla prima generazione del *réfuge* venne soprattutto un contributo erudito alla storia del cristianesimo: Lenfant per la storia dei concili e Lacroze per la storia del cristianesimo in Etiopia e in India ne furono i rappresentanti più tipici [13].

Ad andare oltre un'impostazione controversistica e ad aprirsi a una nuova sensibilità per l'idea di tolleranza fu Isaac de Beausobre [14]. Fu il più significativo rappresentante della colonia francese, non solo perché dal suo arrivo a Berlino nel 1695 fino alla morte nel 1738 ricoprì le massi-

[11] Su G. Küster, cfr. GEIGER, 1892, pp. 542 ss.

[12] Cfr. HARTWEG, 1979, che calcola la presenza degli accademici ugonotti nella prima metà del secolo in ragione di uno su tre. Su Barbeyrac a Berlino cfr. OTHMER, 1970.

[13] LENFANT, 1731 e LACROZE, 1739. Cfr. gli accenni in BOUREL, 1978, pp. 52-56.

[14] Cfr. MOMIGLIANO, *Preludio settecentesco a Gibbon*, in MOMIGLIANO, 1984, p. 320.

me cariche all'interno della comunità riformata [15]. Pur senza divenire mai membro dell'Accademia, de Beausobre godette di un'autorità intellettuale che non gli veniva solo dalla dottrina teologica ma anche dall'esercizio di funzioni all'interno delle istituzioni prussiane come membro dell'alto concistoro. La sua ben nota *Histoire critique de Manichée et du manicheisme* fu pubblicata in due volumi nel 1734 e postumamente nel 1739 e fu dedicata al ministro degli esteri prussiano Thulemeier. Congiunse monumentale erudizione e volontà di imparzialità attraverso un esame critico delle fonti. «Il n'y a ni audace ni présomption à examiner les témoins et leur témoignages, avant que de leur donner créance . . . Une pièce supposée ne peut devenir légitime en vieillissant . . . La mensonge n'est point vérité pour avoir été crû» [16]. Il dovere di esatta imparzialità dello storico anche verso le ragioni di eretici come i manichei era una forma di sostegno alla ragione e alla religione, oppresse entrambe dai sofismi dell'autorità. Fondamentale era l'eliminazione degli errori della tradizione storiografica, con gli strumenti dell'acribia filologica e del confronto tra racconti di origine diversa. Anche così Beausobre ammetteva l'enorme difficoltà a fissare il vero.

«Souvent on sent, on apperçoit bien le faux, mais il n'est pas aussi facile de découvrir le vrai, parce que les monumens nous manquent, et que ceux que nous avons sont pleins de confusion, d'inexactitude et, si on l'osoit dire, d'infidélité. Lors même que nous avons le bonheur de saisir le vrai, nous manquons des preuves nécessaires pour lui donner l'évidence et la certitude. Il n'a, pour ainsi dire, que le témoignage, qu'il se rend à lui-même, et ce témoignage, qui persuade une sorte d'esprits, n'est pas assez fort pour convaincre les autres» [17].

Le pagine della sua ricerca, dense di note e rimandi documentari, testimoniano della serietà del suo sforzo di esat-

[15] Ancora utile su questo tema specifico BARTHOMÈSS, 1854. Cfr. più in generale BARTHOMÈSS, 1850.

[16] BEAUSOBRE, 1734, I, p. VII.

[17] BEAUSOBRE, 1734, I, pp. 7-8.

tezza e imparzialità nella storia della religione, ma rivelano per ciò stesso la difficoltà connaturata all'illuminismo teologico tedesco di far coincidere verità storico-documentaria e giustificazione metafisica [18]. La strumentalizzazione della ricostruzione storica dell'antichità in specie precristiana per prendere le distanze dalla tradizionale dogmatica riformata, che era già presente nell'opera di Beausobre, attraversò tutto il tentativo dei teologi berlinesi di elaborare una teologia esclusivamente pratica e razionale ed emerse infine con chiarezza provocatoria nel 1772 in *Vom historischen Glauben* del rettore del «Kölnisches Gymnasium» della capitale, Christian Damm, per il quale il valore morale del racconto biblico era disgiunto dall'evidente infondatezza della sua verità storica [19].

Da un punto di vista in larga parte estraneo a preoccupazioni teologiche ed orientato alla formulazione di una morale non religiosa, la discussione sulla possibilità di una conoscenza del passato criticamente accertata interessò gli ambienti accademici con forza crescente dopo che Federico II al suo avvento al trono nel 1740 aveva avviato una radicale modifica degli equilibri interni all'Accademia nominando un numero notevole di scienziati e intellettuali francesi a cariche di responsabilità nell'istituzione. Uno dei più rappresentativi della tendenza che Federico II avrebbe voluto veder prevalere nell'istituzione fu d'Argens, dalla fine degli anni trenta a Berlino e dal 1750 unico direttore della classe di belle lettere [20]. Nella sua opera più ambiziosa, *La philosophie du bon-sens*, l'argomentazione era costantemente riferita a una critica della religione rivelata. L'appello alla sola ragione e alla superiorità della *lumière naturelle*, il richiamo alla tradizione scettica da Montaigne a La Mothe-le-Vayer, il confronto con una tradizione storiografica che pullulava di punti oscuri, favole

[18] Cfr. il quadro sintetico dell'impostazione teologica dell'*Aufklärung* in SPARN, 1985.

[19] DAMM, 1772.

[20] Su d'Argens, cfr. BUSH, 1953; JOHNSTON, 1971 e HERTZBERG, 1968, pp. 276 ss.

e miracoli portavano d'Argens a ridurre la sua fiducia nella conoscibilità del passato a una critica razionale nei confronti del racconto. Di qui d'Argens derivava la divisione di compiti tra il filosofo e lo storico. Si è obbligati, quando si scrive la storia, a riportare numerosi fatti di cui si conosce la falsità e non si è padroni di sopprimerli. «C'est à un philosophe à discuter la vérité d'une opinion. Un historien n'est pas fait pour entrer en controverse: tout ce qu'on doit exiger de lui, c'est qu'il fasse sentir, qu'il n'a que peu ou point de croiance à ce qu'il rapporte» [21]. Interpretare la storia basandosi su avvenimenti straordinari e contrari alla ragione significa avvolgerla in «voiles obscurs, qui cachent la véritable cause de beaucoup de faits» [22]. Per d'Argens la storia si svolge escludendo interventi soprannaturali, come dimostra il paradosso caro a Voltaire delle piccole cause e delle grandi conseguenze, che nell'argomentazione di d'Argens si rovescia nella frantumazione degli eventi in episodi irrelati [23]. Definendo in un'altra occasione la storia «le miroir de la vie humaine», d'Argens lamentava l'incapacità degli storici a raccontare fedelmente gli avvenimenti [24]; affrontava così il problema in termini non gnoseologici ma di statura morale dello storico e della sua disponibilità a mantenere equilibrio e imparzialità nel rivelare gli errori del passato per constatare che è quasi impossibile non cedere alle passioni e agli interessi [25]. Nel solco di uno scetticismo che si richiamava a Bayle d'Argens rimase fedele a una separazione radicale tra racconto e critica della tradizione, tra storia e filosofia: non scrisse opere storiche autonome e, inaugurando una pratica frequente tra gli accademici berlinesi, si dedicò all'edizione di testi classici, come la difesa del paganesimo di Giuliano l'apostata, corredati «avec des dissertations et des notes pour servir d'éclaircissement au texte et pour

[21] d'Argens, 1740, I, pp. 53-54.

[22] d'Argens, 1740, I, p. 82.

[23] d'Argens, 1740, I, p. 113.

[24] d'Argens, 1747, p. 178.

[25] d'Argens, 1747, pp. 184-185.

refuter les erreurs» [26] sia di filologia sia di interpretazione, ciò che gli permetteva di far riemergere la prospettiva libertina nella quale interpretava l'affermazione storica del cristianesimo [27].

Lo scetticismo di d'Argens sulle possibilità conoscitive della storiografia era estraneo ai compiti anche istituzionali dell'Accademia ma rappresentava una posizione ben presente nell'Accademia negli anni cinquanta e apprezzata da Federico II perché assecondava la sua tendenza a concepire il razionalismo in termini elitari. Lo sviluppo più conseguente di questo tema venne dal figlio di Isaac de Beausobre, Louis, che fu nominato giovanissimo membro dell'Accademia per volontà di Federico II e ricoprì fino alla morte nel 1783 cariche di grande rilievo nell'amministrazione prussiana [28]. Nel 1754 il suo *Pirrhonisme du sage* proponeva un atteggiamento di scetticismo radicale che non risparmiava neppure le regole della logica [29]. «Si nous nous efforçons de conserver notre esprit exempt de préjugés, nous trouverons que très-peu de choses ont le droit de nous paroître réellement certaines» [30]; sosteneva la necessità del ricorso sistematico alla nozione di verosimiglianza per muoversi nel mondo fallace dell'esperienza [31]. Accettava il principio leibniziano del *nexus rerum* e del

[26] D'ARGENS, 1769. Su questo tema cfr. SPINK, 1967.

[27] D'ARGENS, 1769, p. LX («La durée du Paganisme, la prospérité dont Rome avoit joui, pendant qu'il avoit été la seule religion, paroissoient encore aux Païens des marques visibles de sa vérité») e p. XXVII («Cet Empereur mérite plutôt d'être plaint que d'être calomnié: son crime a été involontaire: ce fut par un funeste enchainement de causes secondes, qu'il tomba dans l'erreur qui lui fit embrasser avec tant de zele la défense du paganisme»).

[28] Per i suoi interessi in storia del linguaggio cfr. AARSELFF, *The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth-Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder* in AARSLEFF, 1982, pp. 184-185. Sulla sua attività di censore delle quattro gazzette berlinesi dal 1755 in poi cfr. CONSENTIUS, 1904, p. 229.

[29] BEAUSOBRE, 1754, p. 2.

[30] BEAUSOBRE, 1754, p. 7.

[31] BEAUSOBRE, 1754, p. 26.

principio di ragion sufficiente, ma rimaneva ferma l'impossibilità di conoscere esattamente gli elementi costitutivi delle relazioni tra le cose. «Un même effet peut avoir des raisons d'une nature différente: il ne s'agit d'en inventer, il s'agit de decouvrir celles qui le sont véritablement. Il en est des effets physiques comme des événemens de ce monde» [32]. Il pirronismo di Louis de Beausobre aveva una scoperta valenza autoritaria. L'indecifrabilità fondamentale del mondo e dell'anima umana lo portava infatti a ritenere necessari l'uso della forza per governare, essendo il principio di evidenza privo di valore, e l'uso politico della religione per imbrigliare le passioni e supplire all'impossibilità di illuminare la maggioranza [33]. La sfiducia nell'esperienza come fonte di miglioramento coinvolgeva anche la storia, dove alcune verità sono mescolate a infinite bugie. «La mauvaise foi des uns, l'ineptie des autres et la foiblesse de tous, ont rempli l'Histoire d'erreurs. Je la lirai avec précaution: quelques vérités, qu'on pourra démêler, peuvent nous être utiles» [34]. Anche dal punto di vista di quel «bien de l'Etat, c'est-à-dire, celui de son Prince», che Louis de Beausobre poneva come unico criterio per giudicare le conseguenze di un'azione, la sterilità intrinseca di questa posizione era palese [35]. Nella sua opera posteriore, la popolarissima *Introduction générale à l'étude de la politique, des finances et du commerce,* scritta nel 1764, Louis de Beausobre riproponeva la polemica contro l'erudizione, l'esagerata attenzione ai dettagli, ma la validità della storia pragmatica era affermata a piene lettere, la prospettiva storica considerata elemento essenziale della politica estera e dell'amministrazione interna dello stato. «Comme les événemens passés sont les causes de la situation actuelle, c'est d'abord dans les revolutions, que l'Etat a soufferts, qu'il faut s'instruire des moiens, qui ont servi à aggrandir ou à affoiblir une nation». L'analisi dei grandi

[32] BEAUSOBRE, 1754, p. 64.

[33] BEAUSOBRE, 1754, pp. 88 e 101.

[34] BEAUSOBRE, 1754, p. 93.

[35] BEAUSOBRE, 1754, p. 81.

mutamenti nelle istituzioni di governo, «envisagés dans leurs causes et dans leurs effets», poteva essere fonte di utili riflessioni e salutari ammaestramenti [36].

«L'histoire nous apprend l'origine des peuples et des nations, les revolutions qui y sont arrivées, les événemens remarquables qui s'y sont passés. Il y a une connoissance de faits historique qui est stérile, c'est celle de ces gens dont la mémoire est heureuse de retenir des faits et des dattes, mais dont les vues trop bornées ne leur permettent pas d'appercevoir les causes, les effets et la liaison de ces événemens. Une connoissance générale de l'histoire du monde et une connoissance bien detaillée de l'histoire de sa Patrie sont d'une nécessité et d'une utilité trop reconnues» [37].

Le valutazioni che il funzionario e accademico diffondeva nel seguito della sua analisi commerciale e politica mostrano il suo sforzo di giustificare con argomenti storici prese di posizione valide anche per il futuro, dalla richiesta di innovazioni nelle strategie commerciali sull'esempio inglese alla legittimazione delle differenze di ceto all'interno della società [38]. Con il riconoscimento dell'utilità della conoscenza storica per la vita dello stato il pirronismo nell'Accademia concluse la sua breve fortuna.

Parallelamente e indipendentemente da questo spostamento verso lo studio della storia come strumento per la migliore amministrazione dello stato, alla metà del secolo emerse in un altro settore dell'Accademia, quello delle classi scientifiche, un forte interesse ad elaborare una prospettiva storica con cui studiare la vita del genere umano e della natura che si raccordava alle contemporanee ricerche di Buffon. Un'indicazione autorevole in questo senso venne da Maupertuis, che avviò nella *Venus physique* un interessante tentativo di temporalizzare l'evoluzione della natura come processo autonomo di selezione e di muta-

[36] Beausobre, 1764, pp. 6-7.

[37] Beausobre, 1764, pp. 12-13.

[38] Beausobre, 1764, pp. 290 e 427.

zione [39]. L'approccio biologico avrebbe avuto ampia fortuna nei decenni successivi nella cultura tedesca [40], ma rimase senza séguito immediato nell'ambiente accademico. Il rifiuto di Maupertuis di considerare come prova valida dell'esistenza di Dio l'armonia della natura e l'eudemonismo dai toni stoici evidenti nella sua opera [41] isolarono lo studioso soprattutto dai suoi colleghi accademici svizzeri e tedeschi, nettamente ostili verso lo scienziato che era stato chiamato da Federico II in occasione della riorganizzazione del 1746 per dirigere l'Accademia e farne un centro orientato sulla *philosophie* francese. Né i suoi ideali baconiani potevano lasciare grande spazio alle preoccupazioni metafisiche che animavano le ricerche di molti suoi colleghi [42].

Il dissidio tra la parte svizzero-tedesca e quella francese, sostenuta quest'ultima apertamente dal favore reale e accusata di irreligiosità, attraversò la feconda vita scientifica dell'Accademia soprattutto negli anni cinquanta e sessanta. La formulazione più netta di questa opposizione all'orientamento che Federico II voleva dare all'Accademia venne dal matematico Euler. Le sue *Lettres à une princesse d'Allemagne*, scritte per la figlia del margravio Enrico, badessa a Merwerden presso Magdeburgo, espongono tra l'altro la prospettiva con cui lo scienziato di Basilea ricomprendeva la concezione della storia umana entro la fede nella religione rivelata. Nell'analisi del concetto di libertà dell'uomo, che Euler affermava in polemica con la

[39] MAUPERTUIS, *Venus physique*, in MAUPERTUIS, 1756, II, pp. 1 ss. Su Maupertuis e l'importanza della *Venus physique* da questo punto di vista cfr. ROGER, 1971, pp. 468 ss.; una breve ma brillante discussione di quest'opera si può trovare in CONZE, 1986, p. 10. Qualche notizia sul periodo berlinese di Maupertuis è in BROWN, 1963. Cfr. ora le osservazioni di MAINZER, 1985.

[40] Cfr. REILL, 1986 (a) e 1986 (b) e, per Göttingen e l'insegnamento di Blumenbach in particolare, MARINO, 1975, pp. 112-129.

[41] MAUPERTUIS, *Essai de philosophie morale*, in MAUPERTUIS, 1756, I, pp. 171 ss. e in particolare pp. 216-244.

[42] Cfr. MAUPERTUIS, *Lettre sur le progrès des sciences*, in MAUPERTUIS, 1756, II, pp. 341 ss.

tesi dell'armonia prestabilita di Leibniz, era introdotto il ruolo della Provvidenza nel dirigere il complesso delle volontà libere.

«L'homme cependant, quoique le maître du premier mouvement de son corps, qui occasionne ces suites, ne l'est pas des suites mêmes. Celles-ci dépendent de tant de circonstances compliquées, que l'esprit le plus sage ne sauroit les prévoir: aussi voïons nous tous les jours échouer tant de projets, quelque bien qu'ils fussent concertés. Mais c'est en cela qu'il faut reconnoître le gouvernement de la Providence de Dieu, qui aïant prévu de toute éternité tous les conseils, les projets et les actions volontaires des hommes, a arrangé le monde corporel en sorte, qu'il amène en tout tems des circonstances qui font réussir ou échouer ces entreprises, selon que sa sagesse infinie l'a jugé convenable. Dieu demeure ainsi le maître absolu de tous les événemens du monde, malgré la liberté des hommes, dont toutes les actions libres sont déjà entrées au commencement dans le Plan que Dieu a voulu exercer en créant ce monde» [43].

A questa visione in cui la storia umana appariva fondamentalmente eterodiretta, pur nel tentativo di mediare la alternativa libertà - necessità, corrispondeva in Euler una concezione tradizionale della conoscenza storica come dotata di mera certezza morale [44]. A suo avviso, quindi, la conoscenza storica poteva fondarsi solo sulla disponibilità a credere a persone fidedigne. Euler negava che le verità storiche potessero essere dimostrate geometricamente, portando una prova non di metodo ma ideologica: la necessità di dimostrare le verità storiche *more geometrico* era addotta da quelli che egli chiamava gli *esprits forts*, cioè i deisti, per negare le verità di religione, che sono appunto prevalentemente di tipo storico [45]. L'approccio al tema della conoscenza storica da parte di Euler, così condizionato dalle preoccupazioni teologiche, era certo un aspetto

[43] EULER, 1768, II, pp. 32-33. Su Euler e le vicende che accompagnarono la redazione di queste *Lettres* cfr. WINTER, 1983.

[44] EULER, 1768, II, p. 186.

[45] EULER, 1768, II, p. 175.

della sua polemica antileibniziana e antiwolffiana, condotta senza esclusione di colpi all'interno dell'istituzione dal 1746 al 1766, ed era anche uno dei punti in cui il suo progressivo isolamento all'interno dell'Accademia si manifestava con particolare evidenza, anche nei confronti della cospicua parte di accademici dichiaratamente ostile al favore accordato da Federico II alla cultura francese di ispirazione deista. Le *Lettres* alla principessa tedesca furono pubblicate per la prima volta nel 1768 a Pietroburgo, dove Euler si era trasferito nel 1766 abbandonando una Berlino che gli era ormai ostile, ma erano state scritte tra 1760 e 1761 nella capitale prussiana [46]. La loro pubblicazione in Russia proseguì la polemica del matematico contro il determinismo implicito nella filosofia di Wolff e il meccanicismo cui tendeva la *philosophie* ma rivelò senza ombra di dubbio che la sua partenza da Berlino era stato il riconoscimento di una sconfitta. Se le *Lettres* alla badessa di Merwerder possono essere lette come una ricostruzione, dal punto di vista di Euler, delle accese discussioni e delle tensioni in seno all'Accademia, la conciliazione tra libertà umana e Provvidenza divina tentata da Euler rappresentava una posizione sul problema della storia umana in cui i membri dell'Accademia in larga misura non si riconoscevano.

Nel contrapporsi esplicito di posizioni teoriche che via via derivano le loro premesse dalla ripresa dello scetticismo classicheggiante o dall'evoluzione della «storia naturale» o dall'opposizione a una filosofia potenzialmente materialista, l'Accademia dedicò scarsa attenzione allo sviluppo delle ricerche storiche empiriche, che pure lo statuto, assegnato nel 1746 alla rinnovata accademia, affidava esplicitamente alla cura della classe di belle lettere [47]. Anche i pochi premi di carattere storico proposti dall'Accademia (solo sette premi dal 1744 al 1776, di cui due non furono assegnati) erano rivolti principalmente a sollecitare le ri-

[46] Cfr. WINTER, 1983, p. 85.

[47] Cfr. HARNACK, 1970, I.1, p. 300.

cerche locali su problemi ed episodi di storia prussiana, come la penetrazione romana al di là del Reno e del Danubio o l'assimilazione della lingua latina da parte dei popoli germanici, e non riuscirono a suscitare contributi eruditi apprezzabili. Il premio che fu da questo punto di vista più fruttuoso, quello del 1760 sulla storia della Marca fino al periodo dei sovrani lussemburghesi, fu occasione perché il vincitore, il predicatore di Lychen, Samuel Buchholtz, facesse della sua *Dissertation sur la topographie ancienne de la Marche de Brandenbourg* la premessa alla sua vasta, ma non originale né criticamente affidabile *Geschichte der Churmark Brandenburg* [48]. Già uno storico accademico contemporaneo come Gatterer rilevò che l'opera era una compilazione di fonti secondarie che non si preoccupava neppure di ottenere un minimo di coerenza interna [49]. Altri premi si riferivano ai problemi classici della storiografia illuminista, come il declino del potere bizantino su Roma e gli inizi del potere temporale dei papi. Entrambi questi premi ebbero risonanza europea commisurata, più che i temi di storia prussiana, alle ambizioni cosmopolitiche dell'Accademia berlinese. Significativa fu la vittoria dell'*Essai historique et critique sur l'origine de la puissance temporelle des Papes* di François Sabbathier nel 1764 [50]. L'operetta mostra infatti un interesse predominante per l'intreccio delle cause che resero possibile la nascita dello Stato della Chiesa e lo sforzo di esaminare i titoli di legittimità morale prima ancora che strettamente giuridica del potere temporale dei papi [51]. Il punto d'arri-

[48] BUCHHOLTZ, 1764. Su Buchholtz e sulle discussioni suscitate dalla sua opera cfr. l'ancora utile WEGELE, 1885, p. 944.

[49] Cfr. «Historisches Journal», 1776, VI, p. 222.

[50] Su François Sabbathier cfr. le poche notizie in KRAUS, 1963, p. 232. Sui concorsi indetti dall'Accademia cfr. HARNACK, 1970, I.1, pp. 394 ss.

[51] SABBATHIER, 1765, pp. 58-59, dove si argomentava l'assenza di ogni diritto di Pipino sull'Esarcato e sulla Pentapoli, che non potevano quindi essere trasmessi al papa, e pp. 82 ss., sul dominio imperiale a Roma a partire da Carlo Magno.

vo della ricerca è la datazione a metà del XIV secolo dell'acquisito potere temporale del papa, dove la ricostruzione delle vicende che hanno portato al formarsi dello Stato pontificio ha il valore di una negazione della sua legittimità [52]. Dal confronto con l'anonimo *Versuch einer Beantwortung*, che ottenne *l'accessit* al premio ma al quale fu preferita la ricerca di Sabbathier, risulta che gli accademici erano ormai nettamente orientati a privilegiare la trattazione storica critica e argomentativa sulla narrazione fattuale, la capacità di mettere in evidenza le implicazioni politiche e culturali delle vicende del passato sulla prudenza dell'erudito [53].

La scelta dei temi da proporre per l'assegnazione dei premi, oltre ai criteri di giudizio, contribuiva a delineare il profilo internazionale dell'istituzione in campo storiografico. I membri stessi ne erano acutamente consapevoli, come risulta dalle votazioni che precedettero alcune decisioni. Nel 1773 la commissione si divise sulle proposte concorrenti di un elogio di Bayle e di una dissertazione sulle cause della degenerazione del gusto presso i popoli, mentre il solo Pernety avanzò l'idea che si discutesse dei vantaggi dello scetticismo per la storia [54]. Le ragioni dell'autorevole Merian, dalla morte di d'Argens direttore della classe di belle lettere, nel sostenere il premio su Bayle sono rivelatrici. «1. Il y a tout lieu de croire qu'il seroit agréable à Sa Majesté. 2. Il y aurait de l'honneur et du plaisir à montrer à la face de l'Europe littéraire que la

[52] SABBATHIER, 1765, p. 146: «Enfin après bien des entreprises sur la puissance temporelle des Empereurs d'Occident, laquelle, non plus que celle des autres souverains, ne fut jamais soumise à la puissance spirituelle, quoi qu'en disent Baronius et tant d'autres, et après une multitude prodigieuse de tentatives pour s'approprier la souveraineté dans Rome, Clément VI, vers l'an 1346, commença à porter le coup fatal à l'autorité suprême des Germains dans cette ville».

[53] *Versuch einer Beantwortung*, 1764.

[54] Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, *Acta der Verhandlungen über die von der Akademie der Wissenschaften gegebenen Preisfragen aus den Jahren 1762-1811*, Abt. VI, n. 10, f. 26 *r*, 20 maggio 1773.

Philosophie et les sciences ne souffrent ici aucune espèce de gêne et que rien ne nous empêche de rendre publiquement justice aux hommes illustres» [55]. Ciò nonostante fu poi scelto il premio sul gusto. L'anno seguente, senza discussioni rilevanti, si decise per un concorso su un tema di storia romana [56]. Ancora nel 1794 Denina, de Verdy e Merian proposero problemi storici di tipo comparativo suggeriti direttamente dalle vicende contemporanee [57].

Grande scalpore fu destato dal tema per il premio che Raynal ideò e affidò all'Accademia, nel quale si concentravano i temi fondamentali della storiografia illuminista. Il problema posto da Raynal era triplice: «Quels sont les devoirs d'un Historien? Et quels doivent être ses talens? 2. Quels sont les Historiens anciens et modernes, qui ont rempli avec le plus de succès leurs obligations? 3. Les Historiens modernes ont-ils plus ou moins de difficultés à surmonter que n'en eurent les anciens Historiens?» [58]. Il premio di 1200 lire messo in palio non fu mai assegnato, ma l'eco in tutt'Europa fu notevole. Venuto a Berlino per sfuggire alla condanna inflitta alla sua *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Raynal era un personaggio imbarazzante per la cultura e il governo berlinese. Si presentò abilmente come campione di tolleranza e ottenne

[55] Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, *Acta*, Abt. VI, n. 10, f. 27 *r*, 20 maggio 1773.

[56] Il tema era il valore della moneta in rapporto alle derrate nel periodo compreso tra i regni di Costantino e di Teodosio ed era stato proposto da Wegelin, Akademie der Wissenschaften der DDR, *Acta*, Abt. VI, n. 10, f. 29 *r*, 19 maggio 1774.

[57] Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, *Acta*, Abt. VI, n. 10, ff. 139 (per il tema di Denina su quale genere di letteratura sia più utile alla società), 142 (per la proposta di de Verdy di indagare se «les nations les plus éclairées» sono state anche le più felici) e soprattutto 178 (Merian suggeriva un confronto tra la rivoluzione francese e le rivoluzioni svizzera, olandese, americana e inglese).

[58] «Wöchentliche Nachrichten», 1783, p. 129. Il premio era annunciato all'Accademia l'8 aprile dello stesso anno (Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, *Acta*, Abt. VI, n. 10, f. 103).

un colloquio con Federico II [59], ma la sua presenza, giustificata ufficialmente con il desiderio di scrivere sulla revoca dell'editto di Nantes [60], durò pochi mesi durante i quali non riuscì, come certo avrebbe voluto, a diventare l'animatore culturale della città [61].

Grazie all'impresa storiografica da lui diretta, Raynal esprimeva in Europa l'esito radicale dell'enciclopedismo *philosophique*, che era incompatibile con il complesso di riflessione storica e politica emersa come l'orientamento fondamentale dell'Accademia nel corso degli anni sessanta e settanta [62] e che attirò piuttosto simpatia negli ambienti intellettuali estranei alla cultura ufficiale. L'Accademia si presentava all'Europa colta come un'istituzione che impersonava i valori illuministi della libertà di pensiero e di religione, faceva proprio il compito di contribuire al perfezionamento dell'umanità; si esprimeva nel linguaggio dei lumi; indiscutibile premessa rimaneva la funzionalità delle attività degli accademici alle ragioni dello Stato prussiano [63]. In questa disponibilità a riconoscersi nei progressi della ragione e a conciliarli con le esigenze della monarchia era fondamentale l'eredità della filosofia di Wolff, in

[59] È significativo l'episodio riportato dalle «Wöchentliche Nachrichten», 1783, p. 130: «L'Abbé Raynal vient de marier à Berlin deux jeunes personnes, l'une à l'église des reformés françois, et l'autre à l'église romaine. Il a voulu que la dot fut donnée à la fille de chaque communion, qui seroit jugée la plus labourieuse et la plus sage. C'est le concistoire de deux églises, qui à la pluralité des voix a choisi la femme, mais c'est la femme elle-même, qui a choisi son mari».

[60] Sull'insofferenza di Federico II per Raynal cfr. le lettere a d'Alembert del 17 marzo e 18 maggio 1782 e le risposte di d'Alembert del 21 giugno e 9 agosto, con considerazioni sul progetto di Raynal di scrivere la storia della revoca dell'editto di Nantes, in D'ALEMBERT, 1822, V, pp. 455 ss.

[61] Cfr. DENINA, 1790, III, pp. 198 ss. Le sue *Questions sur les refugiés français* sono conservate a Münster, Universitätsbibliothek, *Nachlaß Gallitzin*.

[62] Cfr. THIÉBAULT, 1804, II, pp. 29 ss.

[63] Cfr. KNOBLOCH, 1982, in particolare il paragrafo *Literaten abseits der Politik*, pp. 133-136, che non centra il problema postulando un'estraneità alle problematiche politiche entro l'Accademia.

cui buona parte degli accademici di cultura tedesca si riconoscevano. Va notato però che una caratteristica fondamentale della filosofia wolffiana, cioè la sistematicità deduttiva in forma matematica come unica forma scientifica di conoscenza, fu generalmente trascurata e i suoi contenuti furono selezionati e riesposti in funzione di problemi e punti di vista a volte estranei ai temi strettamente wolffiani.

La religiosità calvinista da una parte e il confronto serrato e puntuale con la *philosophie* francese distinse significativamente il wolffismo di Formey che come segretario perpetuo dell'Accademia ne rivestì dal 1746 per mezzo secolo la funzione di rappresentante quasi ufficiale [64]. Nettamente contrapposta al deismo voltairiano che Federico II favoriva a Sans-Soucis, l'interpretazione del razionalismo illuminista data da Formey era strettamente condizionata dall'accettazione della rivelazione divina come momento epocale della storia dell'umanità e da una concezione dell'uomo come essere il cui valore ultimo stava nel suo rapporto con la divinità. In questo senso si mossero sia la sua divulgazione della logica di Wolff, sia le confutazioni di Diderot e di Rousseau [65], che non gli impedirono di partecipare all'*Encyclopédie* con articoli di argomento teologico, peraltro di ampiezza modesta e di significato molto limitato nell'economia complessiva dell'opera [66]. La sua visione della storia umana rimase di conseguenza salda-

[64] Su Samuel Formey cfr. VOISINE, 1951; MARCU, 1953 (che richiama soprattutto l'attenzione sul monumentale epistolario di Formey conservato alla Deutsche Staatsbibliothek, Berlin, DDR ed ancora largamente inutilizzato) e SCHWARZ, 1979. Il contributo su Formey più informato e preciso resta il saggio di KRAUSS, *Ein Akademiesekretär vor 200 Jahren: Samuel Formey*, in KRAUSS, 1963, pp. 53 ss. Per una valutazione di alcune posizioni filosofiche di Formey come «pensatore laico di ispirazione ortodossa» cfr. CROCKER, 1975.

[65] Cfr. FORMEY, 1741 e, per la polemica contro il pensiero francese, FORMEY, 1749 (contro Diderot) e FORMEY, 1763 (b) (contro Rousseau).

[66] Cfr. su questo punto KRAUSS, 1963, pp. 56-57, che discute la posizione di Formey tra ortodossia ed impegno nell'*Encyclopédie*.

mente inserita negli schemi della storia ecclesiastica calvinista, evidente nella sua fede nell'esattezza della cronologia biblica e nella purezza della rivelazione divina al popolo ebraico e al suo conseguente ruolo nel piano provvidenziale per la storia dell'uomo [67]. Religione e ragione erano per lui strettamente coordinate e complementari, anche se la ragione non si esauriva nella pura obbedienza al senso morale. Il rifiuto dell'utilitarismo era in Formey assoluto, come del resto per gran parte dell'*Aufklärung*. L'inclinazione verso la realizzazione del vero e del bello è per Formey innata nell'uomo e non è effetto storico dell'educazione e della cultura; il senso di giustizia è immutabile nell'animo umano e rivolto al bene universale [68]. Solo riconoscersi nell'ordine e nell'armonia con cui Dio ha voluto l'universo può dare all'uomo la felicità [69]. Dalla disperazione davanti all'enigma del cosmo ci si salva solo affidandosi alla volontà della provvidenza e senza lasciarsi irretire dalle vanità mondane [70]. Non stupisce quindi che per Formey la società di atei virtuosi teorizzata da Bayle sia di fatto impossibile: governo, morale e religione sono reciprocamente legati e il processo di perfezionamento razionale dell'uomo non mette in discussione l'autenticità e la necessità della religione per l'uomo in ogni tempo [71]. Formey rappresentava con l'autorevolezza della sua carica accademica e della sua fama europea la difesa della reli-

[67] FORMEY, 1763 (a).

[68] FORMEY, 1751 (b), pp. 43-45.

[69] FORMEY, 1751 (b), pp. 64-65: «Et moi, sur cette terre, que suis-je? Encore ce qui me relève un peu de cet anéantissement, c'est que je découvre, qu'il a de l'ordre dans l'Univers, que j'entre dans le plan de cet ordre, et que par-là je remonte jusqu'à l'ordre primitif, jusqu'au premier plan, qui a servi de modèle au Créateur et auquel j'appartien . . . Je suis une pièce nécessaire à l'existence et à la liaison de l'Univers, j'ai même cette grande prérogative sur plusieurs autres parties du même tout, que je connois le système, dans lequel je suis placé, et que je suis en état d'affermir et d'étendre de plus en plus cette noble connoissance».

[70] FORMEY, 1751 (b), pp. 73 e 87.

[71] FORMEY, 1751 (a), p. 67.

gione riformata contro la volontà di secolarizzazione assoluta. Il perfezionamento dell'uomo nella virtù e nella ragione non aveva dimensione emancipatoria per il singolo né, come si è visto, sul piano religioso né su quello politico o intellettuale. Formey era consapevole delle implicazioni anche sociali della sua posizione, in questo senso strettamente aderente al paternalismo wolffiano. Riservava la lettura di libri alle classi agiate, quelle dalle quali provenivano i dotti di professione e dove si trovavano le persone che per la loro educazione, agiatezza e disponibilità di tempo potevano dedicarsi a raffinare attraverso i libri lo spirito e il cuore [72]. Neppure una lunga e certamente coraggiosa ostilità per gli orientamenti intellettuali di Federico II lasciò filtrare qualche segno di inquietudine politica negli scritti di Formey, dove il tema dell'obbedienza è dominante. Malgrado fosse stata stroncata una sua promettente carriera come giornalista proprio per il duro intervento censorio del ministro di Federico II, von Ilgen, nei confronti del «Journal de Berlin» di cui Formey fu redattore [73], ancora dopo la morte di Federico II, in un intervento all'Accademia significativamente intitolato *Sur le respect dû aux Souverains*, il segretario perpetuo riassumeva la propria posizione, che aveva difeso per tutta la sua lunga vita: la libertà di pensiero è intoccabile, non così però il diritto a esprimerlo a voce o per iscritto se ciò può turbare in qualche modo l'ordine sociale. In particolare la religione, in quanto garante dell'ordine sociale e base della legislazione, doveva essere oggetto di rispetto, così come l'attività e la persona del sovrano: «Les sujets d'un Souverain ne doivent dans aucun cas écrire contre lui et contre le gouvernement. C'est rebellion, crime de lèze-majesté» [74].

L'importanza di Formey fu rilevante nell'Accademia come punto di riferimento per il cospicuo gruppo di pensatori

[72] FORMEY, 1750, prefazione non paginata.

[73] CONSENTIUS, 1904, p. 225.

[74] *Nouveaux Mémoires*, 1786 (1788), pp. 279 ss. La citazione è a p. 286.

che credevano nella compatibilità tra religione e ragione. Il manifesto di questa posizione è contenuto nella confutazione che l'italiano di fede calvinista Salvemini de Castillon scrisse del *Système de la nature* di d'Holbach. Un estratto dai registri dell'Accademia, posto subito dopo la dedica, e una lettera di Merian conferivano all'opera il carattere di espressione ufficiale della posizione dell'istituzione berlinese [75]. Matematico di formazione, ma con profondi interessi filosofici e religiosi tanto da abbandonare l'Italia per praticare liberamente la religione riformata, Castillon contestava ampiamente l'ateismo d'holbachiano, in sottile polemica con la confutazione breve e tutta politica, anche se infiammata, di Federico II [76], e prendeva spunto dalle ragioni teologiche. Lo scritto di Castillon riproponeva i principi della teologia protestante più aggiornata, da Clarke a Bonnet, su temi che andavano dall'esistenza di Dio all'accidentalità del moto rispetto alla materia alla nozione di virtù come filantropia e dedizione al bene comune. Solo da ultimo, ma con grande decisione, Castillon legava virtù del cristianesimo, sia pure intesa come perfezionamento e purificazione della morale naturale, e benessere della società [77].

«. . . Il faudroit, s'il étoit possible, multiplier le nombre et augmenter la force des motifs qui portent les hommes à pratiquer la vertu. On a donc grand tort de rejetter ceux qui fournit l'existence de Dieu. On a dit que la religion est la lisière des ames foibles, et le frein des ames fortes; pourquoi ôter aux unes cette lisière, et aux autres ce frein?» [78].

Il prezzo della confutazione di d'Holbach e della rinuncia a una vera forma di rinnovamento positivo della storia

[75] CASTILLON, 1771. Per la carriera di Castillon cfr. SPINI, 1982. Ulteriore e talvolta interessante materiale su Salvemini de Castillon è costituito dalle sue 27 lettere all'editore berlinese Decker, comprese tra il 4 febbraio 1774 e il 13 luglio 1787, Berlin, SB, *Nachlaß Decker.*

[76] Cfr. FRIEDRICH II, *Examen critique du "Système de la nature"*, in FRIEDRICH II, 1985, pp. 399 ss.

[77] CASTILLON, 1771, p. 540.

[78] CASTILLON, 1771, pp. 510-511.

umana era l'accettazione degli attuali equilibri di potere. Già nella sua confutazione di Rousseau, precedente all'arrivo a Berlino, Castillon aveva interpretato la storia umana nel suo complesso come un lento e concreto miglioramento, ma aveva concluso affermando il diritto dei popoli a deporre il proprio sovrano, se questi viola il patto fondamentale e diventa un despota [79]. In Olanda, dove Castillon aveva trovato una sistemazione prima di trasferirsi in Prussia, aveva scritto che la guerra civile era preferibile alla schiavitù; come portavoce dell'Accademia berlinese negava un'identità comune dei popoli contrapposta a quella dei sovrani, i quali solo con la loro esistenza e la loro attività di governo davano a quelli un'esistenza unitaria. «Devroient-ils se révolter? Et qui se revolteroit? La nation entière ne fait pas un corps, ne s'assemble pas, ne peut pas compter les suffrages et former une volonté générale. Chaque particulier mécontent aura-t-il droit de souffler le feu de la sédition?» [80]. La volontà di opporsi all'illuminismo radicale di d'Holbach, negandone il materialismo per depotenziarne le naturali conseguenze politico-sociali, era complementare in Castillon alla responsabilità che egli sentiva come propria di *éclairer le monde* attraverso la circolazione delle idee. A questa interpretazione del proprio ruolo di pensatore fu collegata la sua attività come esponente di primo piano della massoneria berlinese [81] e dal 1772 al 1776 di redattore del «Journal littéraire», con il quale non volle esprimere le posizioni dell'Accademia ma contribuire all'aggiornamento del dibattito al di fuori dell'istituzione [82]. Nel confronto con i testi fondamentali dell'illuminismo europeo Castillon approfondiva uno sforzo di lettura e di giudizio le cui con-

[79] CASTILLON, 1756.

[80] CASTILLON, 1771, p. 528.

[81] Cfr. *146. Extracte für den Cabinets-Vortrag. Potsdam, 7., 10. und 17. Juli und 11. August 1774*, in *Acta Borussica*, 1970, pp. 153-154 dove Castillon figura tra i tre delegati della *Große Nationalloge* di Berlino che chiesero la protezione di Federico II.

[82] «Journal littéraire», 1772, I, p. IX e II, prefazione n.p.

clusioni confermavano le posizioni della prima confutazione a d'Holbach. Attaccava ad esempio i *Trois siècles de littérature* di Sabathier de Castres e ne criticava l'intolleranza e la confusione perniciosa tra religione e politica. Per Castillon «Le but de la politique, ou de l'art de gouverner, est de conserver à l'homme les droits de liberté et de propriété, et de procurer le bien temporel de chaque individu et celui de la société: la politique est fondée sur les relations d'homme à l'homme». La religione riguarda i beni spirituali, la politica le azioni e non può imporre dogmi [83]. La recensione al *Système social* di d'Holbach riproponeva però inevitabilmente il problema della rilevanza politica della religione e Castillon tentava di risolverlo appoggiandosi a una distinzione tra l'eccellenza della dottrina pratica di d'Holbach e le sue inaccettabili declamazioni contro i sovrani [84]. In realtà la risposta di Castillon, secondo cui i pregiudizi popolari non possono essere automaticamente sostituiti da verità di ragione, confermava l'indisponibilità degli accademici a mettere in discussione gli equilibri sociali esistenti, la loro tendenza a collocare i progressi della ragione in una prospettiva di lungo periodo e ad affidare al sovrano la responsabilità di realizzare la giustizia nello stato [85].

2. *La storia pragmatica come scienza e la monarchia assoluta*

Né Formey né Castillon svilupparono sistematicamente in una prospettiva storica articolata di lungo periodo quanto era implicito nell'accettazione della monarchia assoluta e della tensione tra ragione e religione rivelata. Tra gli acca-

[83] «Journal littéraire», 1773, VI, pp. 251-252.

[84] «Journal littéraire», 1773, VII, pp. 216 ss.

[85] «Journal littéraire», 1773, VII, p. 224. Castillon era esplicito: «... Raisonner est une science dont le peuple n'est point capable, parce qu'il ne l'a point apprise». L'impossibilità di apprenderla svolgendo un lavoro manuale fa sì che necessariamente «le peuple ... soit ignorant».

demici fu lo svizzero Wegelin a riprendere questi temi nel corso di un'ampia riflessione più che ventennale sulla storia dell'uomo e sulle forme di convivenza umana. Wegelin fu chiamato da San Gallo, dove era nato, a insegnare alla *Rittersakademie* di Berlino nel 1765 per interessamento del suo compatriota Sulzer [86]. L'anno seguente fu nominato membro dell'Accademia delle scienze e più tardi suo archivista. L'importanza della sua vasta produzione deriva innanzitutto dal fatto che egli congiunse l'interesse per le condizioni teoriche del conoscere storico con la prassi storiografica e con la volontà di trarre dall'analisi del passato regole di comportamento politico che avevano dichiarate ambizioni di scientificità. Con questo Wegelin si allontanò dall'impostazione wolffiana, in cui ancora Sulzer si riconosceva, e svincolò lo studio della storia dall'accusa di essere empiria non generalizzabile. Contemporaneamente propose un'interpretazione in chiave di storia universale dei principi teorici fondamentali del governo federiciano.

Wegelin giunse a elaborare questa posizione al termine di una evoluzione che era iniziata nella sua città natale. I primi scritti di Wegelin riguardanti la storia erudita di San Gallo e il commento a luoghi biblici sono andati perduti, mentre è conservata la sua prima pubblicazione dedicata agli ultimi colloqui di Socrate, che fu scritta nel solco di una ricca tradizione dell'*Aufklärung* sull'argomento [87]. Accanto ai temi dell'universalità della virtù come accordo delle azioni con il miglior fine [88], della sua eternità

[86] La trattazione più ampia su Wegelin è in GELDSETZER, 1963, orientata a una valutazione filosofico-speculativa piuttosto che storico-politica delle idee di Wegelin. Sul saggio di Geldsetzer si è basato in larga misura REILL, 1975, pp. 119 ss. per mettere in rilievo gli elementi della filosofia di Wegelin che possono essere interpretati in chiave vitalistica e organicistica. Ancora utile WEGELE, 1888, pp. 853 ss. Cfr. anche le pagine dedicate da CUNOW, 1920, I, pp. 188-195 e da GUSDORF, 1973, pp. 395 ss. alla filosofia della storia di Wegelin.

[87] Cfr. BÖHM, 1966.

[88] WEGELIN, 1760, p. 7.

ed invariabilità [89] e dell'identità della religione con «una superiore virtù» [90], sono accennati i temi politici, che, nel diverso contesto politico ed intellettuale dell'Accademia, sarebbero stati sviluppati più ampiamente e sistematicamente in seguito. Nelle riflessioni sulla situazione di Atene le osservazioni attribuite ai personaggi coinvolti nel processo a Socrate (l'opera conservò la forma originaria di brano teatrale) mostrano un forte carattere polemico nei confronti della città-stato svizzera [91]. Il problema del rapporto tra il carattere di un popolo e il reale funzionamento delle sue istituzioni di governo è qui interpretato come discrepanza, la cui responsabilità morale è da attribuire ai governanti. «Atene ha solo più l'apparenza della libertà e tutti gli uffici . . . sono titoli mascherati di una dominazione autocratica, che è stata innalzata dalla mano audace dei tiranni sulle macerie della libertà civile» [92]. La felicità di una repubblica si doveva fondare invece sulla sua costituzione, cioè sul rispetto da parte di tutti del contratto che aveva originariamente regolato i rapporti tra i detentori dell'autorità e i comuni cittadini [93]. Esclusi dall'ambito definito dalla costituzione, perché fondati *ab aeterno*, erano gli inviolabili diritti innati della natura umana, della ragione e della coscienza [94]. Nel contesto della critica della degenerazione istituzionale si collocano anche le osservazioni sull'impotenza dei tiranni di fronte alla virtù e l'affermazione che Atene aveva avuto bisogno di Socrate come legislatore [95]. L'accettazione del giusnaturali-

[89] WEGELIN, 1760, p. 50.

[90] WEGELIN, 1760, p. 250.

[91] Cfr. la lettera a Bodmer del 28 marzo 1763 in GELDSETZER, 1963, p. 118.

[92] WEGELIN, 1760, p. 24: «Athen hat nur noch den Schein der Freiheit, und alle Ämter . . . sind nur verkappte Titel einer eigenmächtigen Herrschaft, welche durch die freche Hand der Tyrannen auf den Trümmeln der bürgerlichen Freiheit aufgeführet worden».

[93] WEGELIN, 1760, p. 32.

[94] WEGELIN, 1760, pp. 39 ss.

[95] WEGELIN, 1760, p. 128. Cfr. p. 194: «Ein Volk, das einen Gesetzgeber über sich erwehlet, muß demselben volle Gewalt lassen, alles

smo contrattualistico dà origine in Wegelin ad argomentazioni critiche verso un quadro istituzionale difforme dalle sue condizioni di partenza, ma non può fondare un programma di riforma a breve termine. La figura di Socrate anzi serve nel prosieguo dello scritto a proporre un modello di tolleranza anche delle ingiustizie perpetrate dal potere politico, purché questo abbia un'origine conforme a giustizia e non sia tirannico.

«Un'ingiustizia commessa da un potere legittimo è un'infrazione morale e non politica. Riguarda solo una persona specifica, non tutto lo stato . . . Nel senso morale la malignità è certo più colpevole [della follia] ma non nel senso civile: in ogni società politica infatti la pace e l'ordine sono la legge suprema, e tutte le infrazioni morali, che si verificano in nome del pubblico potere, non ci attribuiscono alcun diritto a opporgli resistenza, finché queste offese non costituiscono una violazione del contratto originario e della natura dell'intera società».

Chi subisce un torto dall'autorità può difendersi solo nel caso che la società medesima si sciolga con l'annullamento del patto sociale [96]. Legata all'energica riaffermazione del principio di non resistenza era la concezione della virtù come capacità riservata a una minoranza di sfuggire al dominio delle passioni e alla schiavitù della superstizione propagata dal clero [97]. Se, come si è visto, il concetto di

dasjenige hinweg zu thun, was seinen guten Absichten nur auf das geringste im Weg stehet».

[96] WEGELIN, 1760, p. 244: «Eine Ungerechtigkeit, die von einer rechtmässigen Gewalt begangen wird, ist nur ein sittliches, nicht aber ein politisches Verbrechen. Es betrift nur eine besondere Person, aber den ganzen Staat . . . In einem sittlichen Sinn ist freylich die Bosheit strafbarer [als Wahnsinn], aber nicht in einem bürgerlichen: Denn in einer jeden politischen Gesellschaft ist die allgemeine Ruhe und Ordnung das oberste Gesetz; und alle sittlichen Verbrechen, die unter dem Namen der obrigkeitlichen Gewalt geschehen, verleihen uns kein Recht, gegen dieselbe einigen Widerstand auszuüben, so lange nemlich diese Beleidigungen kein Verlezung des ursprünglichen Vertrages oder der Rechte und der Beschaffenheit der ganzen Gesellschaft sind».

[97] WEGELIN, 1760, pp. 159, 192 e 216.

virtù occupa in questa discussione un ruolo destinato a eclissarsi nella produzione seguente, è notevole che già in quest'occasione Wegelin abbia affrontato esplicitamente il problema di una storia pragmatica, che fosse in grado di superare l'opacità della storia. Comprensione storica e riflessione politica sono strettamente connesse già in questo scritto. In un dialogo con Senofonte è Tucidide a proporre il tema.

«Uno storico probo scrive i suoi racconti innanzitutto a pro' della verità. Siccome in ogni tempo si trovano persone alle quali sta a cuore la verità, lo storico si tranquillizza se la parte più ragionevole e utile del genere umano affida le sue storie ai documenti della verità storica e politica; anche se in ciascuna epoca si trovasse un unico uomo di stato capace di tradurre in pratica con onestà queste memorie della saggezza e della moralità, questa utilità politica, intendo dire più generale, ripagherebbe abbondantemente la pratica impiegata. Da una parte le storie dipendono da conoscenze specifiche e dall'altra dalla serie universale delle cose. Dal primo punto di vista lo storico deve ben dominare la politica, la tattica, l'eloquenza e molte altre conoscenze; poiché non può essere ugualmente perfetto in tutte, non c'è imperfezione essenziale nel suo lavoro, se non tutti gli storici conoscono abbastanza a fondo queste scienze. Dall'altro punto di vista però lo storico offre solo il materiale o il contenuto. Dipende dall'intelletto o dall'acutezza del lettore collocare ogni avvenimento nel giusto ordine morale e collegarlo alle cause più generali delle cose. Quanto più sarà in grado di fare osservazioni veritiere, tanto più saprà unirle con la vera disposizione della nostra natura morale. Storie ben redatte sono oracoli della verità, la cui interpretazione richiede un intelletto illuminato» [98].

[98] WEGELIN, 1760, p. 226: «Ein rechtschaffener Geschichtsschreiber verfaßt seine Erzehlungen zum Besten der Wahrheit überhaupt. Wie nun zu allen Zeiten Leute gefunden werden, denen solche angelegen ist, also beruhiget er sich, wenn der vernünftigere und edlere Theil des menschlichen Geschlechts seine Geschichte zu den Urkunden der historischen und politischen Wahrheit hinlegt; wenn auch in einem jedeñ Zeitalter ein einziger Staatsmann gefunden würde, der diese Denkschriften der Weisheit und Sitten rechtschaffen anzuwenden wußte, so bezahlt dieser politische, das will sagen, allgemeinere Nuzen die gehabte Mühe sehr reichlich. Geschichten hängen auf der einen

Negli scritti di argomento storico del periodo berlinese sarebbe stato Wegelin stesso a elaborare l'interpretazione del materiale storico, esplicitando sistematicamente quelle categorie morali e politiche che nel dialogo di tema socratico venivano demandate alla responsabilità del lettore. Con il trasferimento a Berlino del resto mutò radicalmente la sua collocazione nel mondo letterario, da pastore illuminato e ansioso di nuove letture ma isolato e a stento sopportato a San Gallo [99], a membro dell'Accademia delle scienze della capitale prussiana, sostenuto costantemente dall'approvazione pubblica di Federico II [100]. L'elemento di critica all'antiquata condizione repubblicana delle città svizzere scomparve a favore dell'adesione all'assolutismo. Già l'anno seguente alla sua chiamata a Berlino Wegelin interpretò con l'autorevolezza che gli veniva dalla sua nuova carica temi e nozioni rousseauiani, trasformandoli in strumenti di un'analisi della storia molto lontani dall'originaria ispirazione del filosofo ginevrino [101]. Le *Considérations sur les principes moraux et caractéristiques des gou-*

Seite mit besondern Wissenschaften, und auf der andern mit der allgemeinen Reihe der Dinge zusammen. In der ersten Absicht muß der Geschichtsschreiber die Politik, die Tactik, die Redekunst und viele andere Erkenntnisse inne haben; da er in allen nicht gleich vollkommen sein kann, so ist es also keine wesentliche Unvollkommenheiten seines Werkes, wenn ein jeder diese Wissenschaften nicht gründlich genug daraus ergreift. Zu der andern Beziehung aber verleihet der Geschichtsschreiber nur den Stoff oder den Inhalt. Es kommt auf den Verstand oder den Scharfsinn des Lesers an, eine jede Begebenheit in die rechte moralische Ordnung zu sezen, und mit den allgemeinsten Ursachen der Dinge zu verbinden. Je wahrhaftere Anmerkungen er zu machen fahig ist, desto genauer wird er sie mit der wirklichen Verfassung unserer sittlichen Natur zu vereinigen wissen. Wol verfasste Geschichten sind Oracul der Wahrheit, zu deren Auslegung ein erleuchteter Verstand erfodert wird».

[99] Geldsetzer, 1963, pp. 80-81.

[100] Cfr. Pilati, 1777, p. 56. Cfr. anche le lettere di Wegelin a Bodmer in cui riportava le lodi di Federico II alle sue opere, 11 gennaio 1767 e 10 maggio 1768, in Geldsetzer, 1963, p. 119. La testimonianza di Formey sulla stima di Federico II per Wegelin è riportata a p. 83.

[101] Eloquente prova dell'ammirazione di Wegelin per Rousseau fu la sua visita a Môtiers nel 1763 su cui cfr. Geldsetzer, 1963, p. 80.

vernemens fu una sorta di ambiziosa presentazione al mondo intellettuale berlinese nel 1766. Di ispirazione rousseauiana è certamente l'antropologia che vi espone, fondata sulla caratterizzazione dell'uomo naturale in quanto dotato della sola facoltà di sentire, mosso all'attività dai bisogni fisici provocati dall'alternarsi di sentimenti piacevoli e spiacevoli [102], sulla nozione di degenerazione nell'uomo civile dell'amor di sé in amor proprio e sull'interpretazione della vita dei selvaggi come infanzia perpetua e assenza di individualità [103]. Fondamentalmente differente dalla prospettiva rousseauiana è però l'idea di sviluppo storico che regge l'evoluzione delle società umane e che si pone diversamente anche di fronte al problema della condizione presente. «Les sociétés paroissent sujettes aux mêmes loix physiques, par lesquelles chaque individu reçoit l'accroissement successif de ses facultés pendant son éducation» [104]. Da una parte ciò rende possibile stabilire analogie tra popoli a grande distanza spazio-temporale e imbastire generalizzazioni e tipologie delle caratteristiche proprie ai popoli «naturali»: rispetto filiale, disponibilità ad abbandonarsi alla sorpresa, amore del paese natale, gusto dei piaceri [105]; è da notare però che questa forma di progresso riguarda singole società e non il genere umano nel suo complesso. Dall'altra l'analisi in questi termini dei popoli «naturali» metteva in dubbio la possibilità anche teorica di un contratto sociale storicamente verificabile. Wegelin utilizzava in questo caso il principio di progressiva perfettibilità delle facoltà umane, non suscettibile di salti, che derivava con ogni verosimiglianza dalla lettura di Leibniz, e concludeva che non si può pen-

[102] WEGELIN, 1766 (a), p. 11.

[103] WEGELIN, 1766 (a), pp. 12 e 18. Alla posizione di Wegelin su questo tema sono dedicati brevi ma precisi accenni in LANDUCCI, 1972.

[104] Wegelin, 1766 (a), p. 14. Cfr. anche pp. 67-68 sull'analogia tra la storia del singolo e la storia dell'umanità.

[105] WEGELIN, 1766 (a), p. 45.

sare che la ragione fosse sviluppata tra i bruti [106]. La storia dei popoli antichi è quindi intellegibile solo individuando quale dei sentimenti naturali operò come principio di governo nel senso di Montesquieu [107]. A questa analisi tipizzante la monarchia egizia si rivela fondata sulla sorpresa generata da «l'esprit credule et l'imagination craintive», il sistema assiro-babilonese sul piacere che snerva i popoli, il governo cinese sul rispetto filiale, il sistema degli antichi persiani sulla frugalità [108]. Non più i sentimenti naturali, ma quelli morali o riflessi dell'uomo costituirono il principio delle formazioni statali successive più complesse, accomunate dal gioco contrastante tra spirito d'indipendenza pubblico e privato: «Tantôt c'est l'un de ces principes qui prédomine, tantôt l'autre prend sa place. L'histoire universelle n'est qu'un tableau des variations que le monde a subies par les impressions successives de ces deux principes» [109].

La caratterizzazione di Wegelin non era politicamente neutrale e portava in primo piano il suo sforzo di provare l'eccellenza della monarchia prussiana. Sosteneva che la fragilità degli stati commercianti, dai fenici ai veneziani agli olandesi, è potenzialmente massima, perché lo spirito d'interesse tende sempre al profitto particolare più che al bene comune dello stato [110], mentre le città-stato greche, Roma, gli stati del settentrione d'Europa e le repubbliche svizzere sono animate dal principio della dedizione al bene pubblico in cui ognuno riconosce il proprio vantaggio, secondo una nozione a suo avviso elaborata per la prima volta nella Grecia classica [111]. In questa tipologia della sto-

[106] WEGELIN, 1766 (a), pp. 47-48.

[107] Cfr. MONTESQUIEU, 1973, I, livre III, pp. 25 ss. Ma l'opera di Montesquieu esercitò complessivamente un rilevantissimo influsso su Wegelin, come è facile constatare dai brani e dai motivi riportati.

[108] WEGELIN, 1766 (a), pp. 54-63.

[109] WEGELIN, 1766 (a), p. 72.

[110] WEGELIN, 1766 (a), p. 101.

[111] WEGELIN, 1766 (a), p. 107.

ria universale un posto d'eccellenza spetta ad Atene, dove si affermò una nozione intuitiva di libertà, che coincideva con il *riconoscimento del vero morale in ogni strato sociale*: lo spirito di eguaglianza fu la difesa della costituzione ateniese [112]. Un terzo tipo di governo, dopo quello fondato sui sentimenti naturali e quello articolato sulle nozioni morali, si basa sulla religione. Lo stato ebraico e i governi arabi, ma anche il dispotismo papale sono forme politiche che si avvantaggiano della costante per cui «les préjugés religieux croissent toujours en raison inverse des talens» [113]. Anche la religione cristiana, pur contenendo in sé un principio di bontà universale, è stata pervertita in un sistema gerarchico intollerante e tirannico [114], interpretando peraltro un bisogno umano di dedizione all'autorità. «L'idée de l'ordre est une espèce de charme pour le vulgaire; comme il n'aime pas à réfléchir, il se décharge de toutes les fonctions de son ame sur la capacité de ses supérieurs. Pour peu qu'on sache faire jouer les ressorts de l'espérance et de la crainte, on fera de l'homme tout ce qu'on voudra» [115]. Sullo sfondo di questa interpretazione della storia universale per tipi di governo si colloca la sua valutazione della monarchia a lui contemporanea. I moderni governi monarchici tentano di fondere i vantaggi dei tre precedenti sistemi presi ciascuno nella sua semplicità: il popolo segue i sentimenti naturali, la nobiltà quelli riflessi (ad esempio onore e interesse per la gloria dello stato), il clero quelli religiosi. In particolare l'evolversi dell'Europa moderna è visto da Wegelin come un diverso configurarsi e realizzarsi dei principi fondamentali in istituzioni politiche e militari. In alcuni episodi della sua storia, come quello della guerra dei trent'anni, proprio lo squilibrio e la confusione nella realizzazione dei principi di governo fu causa della gravità di quello scontro [116].

[112] WEGELIN, 1766 (a), pp. 111-113.

[113] WEGELIN, 1766 (a), p. 146.

[114] WEGELIN, 1766 (a), pp. 150 e 154.

[115] WEGELIN, 1766 (a), p. 151.

[116] Cfr. WEGELIN, 1766 (b) e 1782 (c).

Malgrado il divergere tra governi che tendono all'assolutismo e governi in cui la massima carica resta elettiva, l'Europa, perché nata dalla dissoluzione dell'Impero romano, conserva nella trattazione di Wegelin un'unità fondamentale, che avrebbe dovuto proiettarsi in una comune politica europea [117].

Il tipo di interesse storico-politico di Wegelin fu, a partire da queste *Considérations*, legato alla ricerca di principi empiricamente constatabili nelle vicende del passato e insieme concettualizzabili in modo che la narrazione conservasse un alto grado di intelleggibilità razionale. È questo il procedimento adottato per esaminare la storia romana dopo Giulio Cesare attraverso medaglioni degli imperatori analizzati da un punto di vista storico e psicologico [118]. Lo scopo didattico dell'opera, che era destinata a essere un libro di testo della *Rittersakademie*, fa risaltare la concezione della politica come piano razionale destinato a scontrarsi con le passioni umane e sottolinea la necessità di osservare nella prassi di governo il massimo grado di coerenza tra principi informatori e loro effettuabilità. Il racconto d'altronde traeva il suo carattere istruttivo dalla capacità dello storico di riconoscere nei protagonisti nozioni, principi e motivi plausibili [119]. Postulato dell'arte di governo è infatti «la justesse du sens politique, qui tenant à la convenance qu'ont nos idées avec la situation actuelle des choses, nous mene à un but décidé par une suite d'actes simples et uniformes» [120]. I ritratti degli imperatori sono quindi esemplificazioni di regole valide entro un ampio contesto definito da istituzioni e forme sociali comparabili. Cesare Augusto è un esempio eccellente della funzionalità reciproca tra teoria di governo e ricostruzione storica: egli fu di fatto un sovrano assoluto, secondo Wegelin, ma seppe mantenere un'ambiguità costituzionale

[117] WEGELIN, 1766 (a), p. 200.

[118] WEGELIN, 1768.

[119] WEGELIN, 1772, p. 509.

[120] WEGELIN, 1768, I, p. 58.

che, se introdusse nel governo contraddizioni insolubili sul lungo periodo, non urtò la suscettibilità del carattere romano: «Cet empereur fait voir, que si la force sert à fonder les Empires, la ruse contribue encore davantage à les policer, parce que la violence ne fait que révolter les esprits, au lieu que les hommes une fois surpris par l'artifice, se laissent aisément prendre dans les filets de la volupté et dans ceux de l'intérêt particulier» [121]. Da Tiberio a Traiano la vicenda politica dell'impero è seguita da Wegelin per scoprire il continuo comporsi e scontrarsi di principi razionali e passioni, volontà individuali e comportamenti collettivi. Un primo e significativo punto d'arrivo della ricostruzione di Wegelin è l'affermazione di un governo saggio e temperato dalle leggi dell'umanità e dell'ordine civile [122] in parte con Nerva e pienamente con Traiano [123]. La centralità di Traiano nella storia romana di Wegelin è giustificata dalla coerenza con cui i suoi principi politici si riconnettevano tra loro, trasformandosi armonicamente in compatta azione di governo. Il ritratto di Traiano è in controluce il programma pubblico di Federico II: «. . . Il regardoit les loix comme le vrai Souverain de l'Etat» [124]. «Il ne regardoit la souveraine authorité que comme un dépôt qui avoit été confié à sa valeur et à son intégrité» [125]. La sottomissione del Senato alle sue leggi, derivate peraltro dai principi della sana ragione, e dell'esercito a una ferrea disciplina erano gli elementi essenziali di questa forma monarchica [126]. Per comprendere il buon governo traianeo Wegelin gli attribuiva la volontà di realizzare il principio contrattualistico, per cui il sovrano si riteneva responsabile davanti alla nazione, e l'accettazione di una nozione di rappresentanza attraverso i più alti gra-

[121] WEGELIN, 1768, I, p. 74.

[122] WEGELIN, 1768, I, p. 492.

[123] WEGELIN, 1768, II, pp. 2 ss.

[124] WEGELIN, 1768, II, p. 31.

[125] WEGELIN, 1768, II, p. 84.

[126] WEGELIN, 1768, II, p. 5.

di della burocrazia (il prefetto del Pretorio era anche «l'inspecteur de ses démarches») [127], rafforzando non solo il carattere di modernità del governo traianeo ma anche la sua somiglianza, quasi un'identità attraverso i secoli, con l'ideologia del governo di Federico II. La prospettiva di questi *Caractères historiques*, che mirava a tipizzare l'interazione tra strutture psicologiche dei governanti e situazioni di fatto, non poteva mettere Wegelin in condizione di affrontare la caduta dell'Impero romano come problema, al di là di una scontata constatazione della caducità intrinseca ai grandi imperi affrettata dall'esercizio arbitrario del potere da parte di alcuni imperatori [128].

Negli anni settanta il suo interesse si stabilizzò sull'analisi delle forze costitutive del processo storico, l'analisi degli aspetti psicologi degli attori storici fu abbandonata e i suoi scritti si concentrarono sui nodi fondamentali della storia europea. Come lo stesso Wegelin scrisse a Bodmer nel 1770, il suo obiettivo era unire ampiezza di erudizione e metodi «originali», «che sono non solo infallibili nella comparazione tra casi simili, ma determinano anche più precisamente e chiaramente le idee di nazione, carattere nazionale e bene nazionale» [129]. I risultati di questa fase della sua riflessione teorica e storica furono affidati a cinque memorie per l'Accademia delle scienze, lette tra il 1770 e il 1776. Il tentativo di applicare le nuove problematiche alla pratica storiografica fu realizzata parallelamente nell'*Histoire universelle et diplomatique*, il cui primo volume fu stampato nel 1776 [130].

La metodologia elaborata da Wegelin doveva rappresentare l'applicazione al mondo storico dello sforzo, che già aveva dato grandi progressi nella conoscenza del mondo fisico, di ricercarne le leggi di funzionamento ad un eleva-

[127] Wegelin, 1768, II, p. 20.

[128] Wegelin, 1768, II, p. 394.

[129] Geldsetzer, 1963, p. 119.

[130] Wegelin, 1776 e (b) 1782.

to livello di astrazione [131]. La storia si presentava del resto come un tutto i cui elementi devono essere posti in rapporto tra loro e con l'insieme complessivo: la storia rende possibile conoscere il «système des êtres moraux et intelligens unis par des liens sociales de forme et d'espèce différentes» [132]. È inevitabile che un'analisi sistematica della storia trovi nell'unicità dell'avvenimento l'ostacolo più grave. Wegelin tentava di risolvere questa difficoltà attraverso la costruzione di serie basate sull'analogia tra avvenimenti. Proponeva pertanto di ragionare storicamente per via di assimilazione e concatenamento (*enchaînure*, cioè quel *Zusammenhang* di cui parlavano contemporaneamente Gatterer e Schlözer come perno della ricostruzione storica). Questa connessione avrebbe mostrato l'ordine degli avvenimenti in un rapporto immediato o mediato di causa ed effetto [133]. L'analogia tra fatto storico e fisico si basa infatti proprio sulla comune natura di essere effetto di un'azione combinata di tutte le cause produttrici. Ogni avvenimento del mondo morale e politico ha bisogno del «concours des raisons soit internes soit externes qui étoient necessaires pour le rendre précisement tel qu'il est et pour le faire paroître dans telle combinaison de circostances plutôt que dans toute autre» [134]. Una serie storica è una serie di avvenimenti che sono stati determinati a succedersi da un principio che loro serve da origine e base [135]. A loro volta questi principi che innescano le serie degli avvenimenti sono collegati tra loro e contribuiscono a creare l'interconnessione universale tra nozioni morali in sé semplici ma infinitamente variate nella loro

[131] WEGELIN, 1776, I, p. 500: il mondo morale è condizionato dalle tendenze al bene pubblico e al bene particolare: «l'ordre ne se maintient que par l'équipondérance de ces forces et de ces directions».

[132] WEGELIN, 1776, III, p. 2.

[133] WEGELIN, 1772, p. 490.

[134] WEGELIN, 1777, p. 490.

[135] WEGELIN, 1772, p. 365.

applicazione [136]. L'analisi della storia come ricerca delle cause permetteva di riconoscere un alto grado di verità anche ai fatti conosciuti per induzione o analogia [137], superando le carenze di documentazione. L'universalità dei rapporti reciproci che legano fatti della stessa specie fa sì che da circostanze analoghe si possano postulare effetti simili [138]. Fermo rimaneva naturalmente il richiamo a non sostituire il giudizio dello storico al «tissu des faits» [139], alle prove documentarie cui è affidata la verità storica negli stati civilizzati [140]. In questo tentativo di spiegare la connessione tra gli avvenimenti Wegelin introduceva l'idea di carattere nazionale come movente specifico comune a tutti i membri di un gruppo organizzato e capace di spiegare causalmente determinati avvenimenti e come sistema intellettuale e morale identificabile al di là dei fatti contingenti [141]. «Les idées originaires et productrices des événements nationaux, dépouillées de toutes les faces variables et imposantes qu'on leur a données, sont aussi simples et aussi uniformes que les nombres premiers et les parties élémentaires du corps» [142]. La loro forza varia però nelle diverse situazioni, in proporzione al diverso rapporto delle tendenze base della storia tra loro: capacità dello stato a unire bisogni particolari e individuali di ognuno ai bisogni collettivi e capacità dell'individualismo di imporsi [143]. L'analisi della rete di rapporti che legano gli avvenimenti della storia universale coincide in Wegelin con la ricerca delle cause che hanno prodotto un avvenimento, cioè della loro razionalità. Wegelin poteva quindi

[136] WEGELIN, 1772, p. 375.

[137] Cfr. WEGELIN, 1778, p. 428 sui diversi gradi di probabilità nella conoscenza storica.

[138] WEGELIN, 1777, p. 513.

[139] WEGELIN, 1777, p. 528.

[140] WEGELIN, 1777, p. 535.

[141] WEGELIN, 1772, pp. 366-368.

[142] WEGELIN, 1772, p. 367.

[143] WEGELIN, 1772, p. 371.

sostenere che la storia dell'umanità rivela l'esplicarsi della ragione in varie forme: formula che è stata spesso fraintesa dagli interpreti [144], se non si tiene presente, come è necessario fare, che la ragione di Wegelin è, non diversamente dai suoi contemporanei, capacità umana di rapportarsi correttamente al mondo esterno, capacità storicamente condizionata ma non relativizzabile sino a coincidere con ogni forma possibile di rapporto con i problemi posti dalla realtà.

«Ce qu'on appelle ignorance, savoir et police sont des termes rélatifs, qui modifient à la vérité le sens commun, mais qui ne lui donnent jamais l'exclusion. La raison n'a jamais cessé d'exercer son empire sur les hommes; et quelque déraisonnables que paroissent les coutumes et les usages, il ne faut pas se laisser éblouir par la magie des couleurs et des apparences. L'origine de ces instituts a toujours été fondée sur un precepte de la raison, et si la raison n'eût parlé très intelligiblement à ce peuple, l'usage ne se seroit jamais établi. Ce qui doit apprendre à l'historien à rejetter toujours les circonstances par lesquelles le fait est exagéré, ou qui ne font que changer le caractère national. Ce sont autant de variantes qui se sont glissées dans le texte de l'histoire et qu'il en faut ôter» [145].

Dall'altra parte questo principio che informa ogni organizzazione sociale non può servire da causa omniesplicativa: ogni agente storico può infatti deviarne, sia per ignoranza sia per mancanza morale, e compito della critica razionale della storia è determinare quanto di individuale ognuno ha introdotto nelle ragioni che hanno determinato i fatti [146].

[144] Cfr. ad esempio CUNOW, 1920.

[145] WEGELIN, 1772, pp. 383-384. Cfr. anche WEGELIN, 1783, pp. 138 ss., dove si accentua la necessità di ricercare le ragioni di situazioni considerate irragionevoli (ad esempio l'abitudine ai sacrifici umani) considerandole effetto di «Vergrösserung, Versetzung und unrechte Anwendung gewisser allgemeiner Begriffe ohne vorsetzliche Bosheit und willkürliche Einführung ganz entgegen gesetzter und mit der menschlichen Natur streitenden Begriffe» (p. 144).

[146] WEGELIN, 1772, p. 389.

L'impianto analitico di Wegelin si applica con particolare ampiezza nella storia delle forme costituzionali, dove gli avvenimenti che ne dipendono sono più o meno lineari a seconda della semplicità del principio costituzionale [147]. Più complessa è l'analisi dei fenomeni politici che riguardano «l'état, la condition et les rélations des hommes» [148], dove lo sforzo analitico pare costantemente destinato a essere sconfitto dalla complessità sociale. Come carattere strutturale Wegelin individua l'esistenza delle forze morte, regolate dalla legge della continuità indefinita e basate sull'abitudine e sull'imitazione, e delle forze vive della società, che vanno in direzione della diversità indefinita e promuovono il genio, l'intelligenza e lo spirito nazionale [149]. «Les sciences n'ont pas autant de faces qu'il y a de rapports dans la société et la vertu avec la science, considérées sous tous les aspects, vont se fondre dans la masse et dans le système de tous les intérêts sociales», di modo che, per indurre un cambiamento nella società, si deve modificare tutto l'equilibrio tra i rapporti interni e coinvolgere gli interessi legati alla sfera morale, intellettuale e politica [150]. La sociologia di Wegelin esposta in questi *Mémoires* ha un risvolto politico molto esplicito, in quanto l'azione dello stato viene riconosciuta come l'elemento dinamico per eccellenza: la società lasciata a se stessa si abbandonerebbe, a suo avviso, alle forze morte, all'intrinseca tendenza a non mutare nulla nel modo di pensare e di agire [151]. Lo stato agisce invece come centro di gravità che coordina gli interessi individuali e pubblici, subordinando il particolare al generale. «La perfection d'un Etat est semblable à celle d'un horloge, dont la destination est de donner une mesure exacte du temps. Ce but auquel doivent coopérer tous les rouages est-il rempli, on n'en exige

[147] WEGELIN, 1772, p. 397.

[148] WEGELIN, 1772, p. 414.

[149] WEGELIN, 1772, p. 363.

[150] WEGELIN, 1772, p. 414.

[151] WEGELIN, 1774, p. 483.

pas davantage» [152]. In questo contesto è naturale il rilievo attribuito alla figura del legislatore, la cui azione per correggere gli usi di una società adattandoli alla combinazione delle circostanze funziona come una leva che fa forza contro l'inerzia dei soggetti su cui si esercita la costrizione [153]. Obiettivo del governo è d'altronde una sorta di equilibrio continuamente aggiornato e messo in discussione perché le forze morte della società non prevalgano, senza che si lacerino quei legami basati su usi collettivi e riconosciuti necessari al minimo indispensabile di uniformità e di continuità nella differenziazione sociale [154].

La storia degli stati, distinta da quella dell'uomo, assume quindi un rilievo e un'importanza decisivi. Una buona storia politica è per Wegelin quella che, «après avoir bien déterminé la forme originaire de la constitution d'un état, fait l'énumeration des effets qui ont été produits par les incidens», fino a formulare un albero genealogico delle «révolutions», per la vita sia interna sia esterna dello stato, attraversate dal popolo senza che il legame sociale si interrompesse [155]. Le caratteristiche fondamentali della costituzione originaria condizionano lo sviluppo della storia dei singoli popoli, come mostrano gli esempi della costituzione esclusiva della Roma imperiale (basata sulla disuguaglianza) e quella inclusiva di Sparta (basata sulla coincidenza tra cittadino e guerriero) [156]. Analoga forza condizionante ha la forma gerarchica insita nel principio costituzionale sull'organizzazione ecclesiastica. La storia degli stati mostra insomma una rete di corrispondenze tra i fenomeni, di covariazioni tra ambiti separati ma collegati nell'impianto della storia universale, che sono generalizza-

[152] WEGELIN, 1774, p. 459.

[153] WEGELIN, 1774, pp. 481-482.

[154] WEGELIN, 1774, p. 473. Wegelin sosteneva altrove che una nazione esiste in senso proprio solo quando ha una forma sociale, cioè presenta inuguaglianze al suo interno, p. 464.

[155] WEGELIN, 1775, p. 450.

[156] WEGELIN, 1775, pp. 451-453.

bili entro la riflessione e la comprensione del passato come verità di valore assoluto [157], distinta dalla verità di speculazione ma non per questo inferiore [158].

Analogamente anche la seconda dimensione della storia universale, quella dell'uomo come specie, permette di fare osservazioni utilizzabili nella comprensione delle forme di organizzazione sociale. Fondamentale è la distanza tra l'uomo precivile, oggetto delle sole leggi di natura e preda dell'immaginazione, e l'uomo civile, capace di esaminare razionalmente il grado di probabilità delle idee che gli vengono proposte. Significativo ancora una volta per l'orientamento pragmatico della riflessione di Wegelin è però che la sua attenzione fosse rivolta ai fenomeni di persistenza dell'azione delle leggi di natura anche sull'uomo delle società moderne. Wegelin legava questo dato naturalistico all'elaborazione del suo concetto di carattere nazionale. «Malgré tout ce que les individus d'un corps social font pour l'éclairer sur la nature des notions reçues et publiquement autorisées, il est cependant vrai de dire que chaque peuple a des idées qui lui sont propre, et admet un certain nombre d'opinions sociales qu'il regarde comme autant de vérités incontestables» [159]. Le opinioni sociali sostengono l'onore nazionale e spingono il popolo ad agire nell'interesse collettivo; tra queste rientrano certo anche quelle nozioni confuse alla base delle religioni cui secondo Wegelin il popolo non può mai fare a meno [160]. Questa giustificazione, o per lo meno accettazione, dei pregiudizi nazionali non impediva a Wegelin di riconoscere nella storia una linea di tendenza per cui l'uomo corregge costantemente le idee false, dettate dall'immaginazione, e si muove verso il raggiungimento di un benessere uniforme attraverso il buon senso [161]. Nell'esiguo spazio

[157] Cfr. ad esempio WEGELIN, 1775, p. 479.

[158] WEGELIN, 1777, p. 490.

[159] WEGELIN, 1777, p. 492.

[160] WEGELIN, 1775, p. 464.

[161] WEGELIN, 1777, p. 494.

lasciato tra potenziale di perfezionamento e capacità di resistenza connaturata alle forme sociali si inseriva l'opera legislativa, che può sì limitare gli errori, promuovere la felicità, non però in senso universale, ma ristretto, compatibile *in altre parole con la forma della costituzione.* «Si l'on étoit bien persuadé que les vices de ces formes sociales ne sont que relatifs, on n'exposeroit jamais un Etat à la destruction par de projets de réforme exécutés avec trop de violence et d'une manière peu assortie à la nature de telle ou telle législation politique et civile» [162].

Il tema della conservazione dello stato era centrale perché vi convergevano l'interesse del singolo e quello della collettività. Solo se tutti i rapporti tra i singoli e verso lo stato contribuiscono al mantenimento del «buon ordine», lo stato è ben costruito. Afferrare lo spirito di una costituzione, cioè l'oggetto in cui la nazione pone tutta la sua dignità [163], ha non solo valore conoscitivo, ma direttamente pratico, perché nessun governo può sopravvivere se non è in grado di unificare e attirare il popolo intorno a un principio saldo e costante. Wegelin stesso traeva la conseguenza implicita in questa prospettiva e risolveva il problema dell'alternativa tra patriottismo repubblicano e monarchico in favore di quest'ultimo perché lo riconosceva «accompagné des lumières de la réflexion et de la conviction la plus intime dans les pays gouvernés par des princes jaloux de la qualité de bienfaiteurs publics» [164], mentre il patriottismo nelle repubbliche è una specie di istinto confuso con l'amor di sé. La riflessione sulla storia indicava a Wegelin nella monarchia il più saldo legame sociale e la più moderna e illuminata forma di governo [165].

La riflessione politica di Wegelin si appropriava così di nozioni e concetti tratti principalmente da Montesquieu e Rousseau per farne argomenti trasparenti e inoppugnabili

[162] WEGELIN, 1777, p. 497.

[163] WEGELIN, 1777, p. 500.

[164] WEGELIN, 1777, p. 503.

[165] WEGELIN, 1777, p. 505.

a favore della moderna monarchia rappresentata dallo stato di Federico II. L'interesse però dell'opera di Wegelin è anche nel suo tentativo contestuale all'elaborazione teorica di verificare queste categorie nella stesura dell'*Histoire universelle et diplomatique* dalla caduta dell'impero romano a Pipino il breve, a contatto diretto con il frammentato materiale storico. La doppia valenza, che Wegelin attribuiva a questi principi, di strumento della conoscenza storica e di elemento di teoria politica, ricompare nell'intreccio costante di narrazione e sforzo di concettualizzazione del singolo avvenimento [166]. Le fonti erano esclusivamente quelle narrative di età medievale: Wegelin tentò di interpretarle in modo tale da trarne ogni possibile elemento in grado di rendere chiaro quale fosse il principio morale e politico alla base di una serie di avvenimenti. Sul tema classico della caduta dell'impero romano le prospettive elaborate nei *Mémoires* gli consentivano quindi di analizzare le serie causali che nel loro reciproco potenziarsi lacerarono il tessuto politico e sociale dell'impero. Anche lo scontro tra cristiani era visto come un caso di infrazione della regola per cui in uno stato ben ordinato deve essere presente una certa omogeneità di fondo tra i cittadini nei principi etici e religiosi [167].

«La perte des provinces qui étoient aux frontières, le hazard auquel on exposa l'honneur national, la négligence dans la défense du centre de l'Empire, la supériorité gagnée par les Cours rivales et alliées, la politique asservie aux ridicules et aux tra-

[166] Questo sforzo era colto e sottolineato dalla recensione del «Journal littéraire» del suo collega accademico Salvemini de Castillon: «L'auteur ne se contente pas d'être historien: il examine les faits, il les présente dans leur véritable jour; et ne se bornant pas aux causes extérieurs et immédiates qui les ont produits, il en cherche et découvre les causes intérieurs, qui seroient cachées à des yeux moins pénétrants que les siens. Les causes consistent dans les vertus ou les vices des Princes et des peuples, dans leurs constitutions et dans leurs rapports, comme aussi dans plusieurs événements éloignés, qui emenèrent peu à peu chaque nation au comble de la puissance, ou à sa ruine» (1776, III, pp. 275-276).

[167] WEGELIN, 1776, I, p. 8.

vers de l'intrigue, la privation totale du sentiment de la dignité nationale, succession non interrompue des pertes, l'incertitude de la succession au trône, et l'anarchie d'un gouvernement abusif et précaire sont tous les élémens dont on doit, pour ainsi dire, composer l'explication des causes de la destruction d'un vaste Etat. Ainsi l'Empire d'Occident prit fin, parce que l'histoire de sa décadence renferme une énumération complete de tout ce qui a pu avancer sa chûte» [168].

La subordinazione della narrazione all'analisi delle cause profonde fa sì che in conclusione sulla descrizione prevalga la misurazione delle forze che, nel risolversi della loro contrapposizione, provocano gli eventi e insieme rivelano gli elementi costitutivi di un'antropologia [169]. La conversione dei franchi al cristianesimo è contemporaneamente un fatto storico irripetibile e un caso significativo di una classe di fenomeni analoghi. Per Wegelin è una legge strutturale che è inutile opporre ai pregiudizi una nuova teoria: bisogna invece far valere idee di forza ed energia uguali, minimizzando la loro novità e promuovendone l'assimilazione non traumatica [170]. Così fu per i franchi.

«Le Christianisme fut d'abord la religion du Roi, de la Cour et des Grands, parce qui'il faut laisser au peuple le tems de revenir de ses anciennes idées. La violence auroit été tout à fait déplacée à l'égard d'une nation jalouse de ses libertés, et incapable de saisir les preuves qui appuient les dogmes du christianisme. C'est peu à peu et en suite d'exemples et d'impressions favorables qu'on dissipe les préventions publiques» [171].

Ciò spiegava nel caso specifico la persistenza tra il basso popolo del paganesimo mescolato a dottrine cristiane, ma altrove si apriva a un tentativo di comprendere la religione, anche quella cristiana, come effetto esclusivamente dei molteplici rapporti politici e sociali, tentativo che portava

[168] WEGELIN, 1776, I, p. 29.

[169] Cfr. WEGELIN, 1776, I, p. 57.

[170] WEGELIN, 1776, I, p. 94.

[171] WEGELIN, 1776, I, p. 104 nota A.

Wegelin al di là dei risultati anche del contemporaneo illuminismo teologico [172]. La medesima analisi è applicata al fenomeno dell'affermazione del vescovo di Roma come capo della cristianità e come difensore di un'ortodossia sempre uguale a se stessa contro il mutevole affacciarsi delle eresie: «Rien ne fait plus gagner de chemin à un chef que lorsqu'il s'en tient fermement et invariablement aux notions vulgaires» [173]. La volontà di comprendere i fenomeni storici come risultato adeguato di un complesso articolato di cause convive in Wegelin con il razionalismo giusnaturalistico che dava realtà ai valori direttivi della civiltà umana. Anche nella storia cosiddetta «interna», che riguarda la vita spirituale di una società studiata attraverso le sue leggi [174], Wegelin non riconosceva valori autofondanti. Constatava empiricamente che perfino i popoli barbari non avevano usi che ripugnassero del tutto al diritto della natura adattato allo stato sociale della prima età. È invece un principio immutabile e fondamentale che «les loix de la probité et de la justice sont les loix originaires de l'homme et que les institutions sociales ne font que les développer et leur donner plus d'extensions, ou des modifications assorties à l'intérêt du peuple et à son local» [175]. Il riferimento ai valori realizzati più o meno imperfettamente nelle istituzioni induce in Wegelin un giudizio complessivamente molto critico sugli stati nati dalle invasioni barbariche, feroci e infantili; anche qui Wegelin tentava di individuare le cause oggettive che le aveva rese possibili e in qualche misura necessarie [176], dal momento in cui l'impero romano aveva perso il suo fulcro inter-

[172] WEGELIN, 1776, I, pp. 325-326.

[173] WEGELIN, 1776, I, p. 403.

[174] WEGELIN, 1776, I, p. 441.

[175] WEGELIN, 1776, I, p. 472.

[176] WEGELIN, 1776, I. p. 499: «Ce que l'Europe gagna par cette grande invasion fut donc un nouveau branle que ces peuples donnèrent aux affaires et aux intérêts de cette partie du monde et qu'on n'auroit pu donner à l'Empire romain par des ressorts intérieurs, qui étoient entièrement relâchés».

no [177], ma allo storico era riconosciuta tuttavia la possibilità di esprimere un giudizio in termini morali.

La volontà di Wegelin di far coincidere narrazione e analisi sistematica era nettamente fallito con l'*Histoire universelle et diplomatique*. La mancata indicazione delle fonti impediva il controllo documentario e l'utilizzazione da parte di altri studiosi [178], ciò che in primo luogo l'allontanava dai criteri di verificabilità ormai accettati come indispensabili. In secondo luogo il progetto di una storia pragmatica universale, finalizzata alla formulazione di leggi storiche, non aveva trovato nell'*Histoire universelle et diplomatique* una realizzazione adeguata alle aspettative. Ventiquattro saggi sulla storia come fonte di conoscenze, menzionati in una lettera del 15 aprile 1784 all'editore Decker [179], non furono mai pubblicati e, secondo ogni verosimiglianza, sono andati perduti. Nei *Briefe über den Wert der Geschichte*, editi nel 1782, e nelle memorie che Wegelin propose all'attenzione dei suoi colleghi accademici a intervalli regolari nel corso degli anni ottanta è agevole avvertire un interesse nuovo per quanto la storia presenta di sfuggente, di impermeabile all'analisi diretta. Dopo essersi dedicato a esplorare tutte le implicazioni che un rigoroso concetto della storiografia pragmatica comportava, Wegelin si mostrava qui attratto da tutto quanto era residuale rispetto all'ideale di una antropologia totale e definitiva. Il germe, l'origine ultima delle situazioni ci è di fatto inconoscibile, si dice nella decima delle lettere sul valore della storia, anche se Wegelin riconosceva che l'opacità dell'inizio assoluto può essere violata dall'attenta analisi delle premesse che hanno reso possibile un certo fenomeno [180]. L'analisi psicologica strettamente individua-

[177] WEGELIN, 1783, p. 118.

[178] Queste critiche gli vennero ad esempio mosse nell'«Allgemeine deutsche Bibliothek», Anhang zu 25-36 Bd., p. 1447 e Anhang zu 37-52 Bd., p. 1304.

[179] Berlin, SB, *Nachlaß Decker*.

[180] WEGELIN, 1783, pp. 127-132.

lizzante pareva offrire ancora una volta strumenti di spiegazione per evoluzioni politiche che avrebbero potuto rivelarsi altrimenti incomprensibili [181]. Tacito si affermava allora come il modello di analisi delle passioni dei sovrani e di applicazione di una teoria delle società civili [182]. Da Tacito Wegelin riprendeva anche una forte nota moralistica, fino ad allora messa in secondo piano, se non del tutto espunta, da un atteggiamento di ricerca che si proponeva come scientifico. Da sistema di relazioni che esprime verità morali la storia diventa un tribunale che giudica con «une sentence sans appel» le malefatte umane [183]. La storia perdeva il significato che poteva venirle da un'analisi per grandi temi e, se analizzata «comme la satire des travers du genre humain», mostrava impietosamente il vuoto dietro le grandi cerimonie e le dottrine magniloquenti, mostrando il panorama sempre uguale dell'inettitudine umana [184]. Soprattutto si accentuava la sfiducia nella capacità di «éclairer» le grandi masse e perdeva di consistenza l'idea che la storia presentasse un lento ma graduale processo di sviluppo delle capacità razionali [185]. Ambizione ed entusiasmo politico o religioso, passioni incontrollate paiono assumere un ruolo determinante nella storia [186], non riconducibile a regole empiriche se non per una lontana analogia, dove scompariva perfino l'elemento specifico della ricostruzione storica, cioè la prospettiva diacronica: «Il en est toujours des effets de la passion

[181] WEGELIN, 1783, p. 124.

[182] WEGELIN, 1781 e 1782 (b).

[183] WEGELIN, 1782 (b), p. 501.

[184] WEGELIN, 1784.

[185] WEGELIN, 1785. In WEGELIN, 1783, p. 147, toccando il medesimo problema, constatava che il popolo non ha mai potuto vedere perfettamente vizi e virtù della costituzione nella quale il suo governo opera: «Wie gut ist es also für die Ruhe der Gesellschaft, daß in einer jeden äussern Einrichtung niemals nach Grundsätzen und wahren Theorien, sondern nach dem Gebrauche und einigen besondern Tatsachen geurtheilt wird».

[186] WEGELIN, 1783, p. 213.

comme de l'électricité et de l'air phlogistiqué, qui opèrent d'une manière instantanée»[187]. Il fenomeno storico diventava irreducibile a ogni precedente e si negava la possibilità di un ritorno di circostanze uguali a quelle già verificatesi nel passato: la prospettiva pragmatica restringeva il proprio angolo visuale a cogliere le infinite cause accidentali, uniche e irripetibili[188]. Perfino il vocabolario politico veniva messo in discussione dall'ansia di Wegelin di non generalizzare indebitamente il singolo concetto, per cui la capacità stessa di analisi e di giudizio non strettamente moralistico era posta in dubbio. Dall'irregolarità dei fenomeni politici nei primi tempi di ogni nazione Wegelin faceva derivare l'incertezza su quale fosse realmente il significato del vocabolario politico. «On ne peut jamais déterminer le degré des lumières repandues au milieu d'une nation. Les notions publiques, changées et travesties d'une infinité de divers manières, remplissent très irrégulierement tous les espaces compris entre la rusticité et la décence, la simplicité et l'affectation, la bêtise et le goût, la vérité et l'erreur, la sagesse et la folie». Il concetto di carattere nazionale, perno della sua riflessione storico-politica del decennio precedente, era ridotto a quello più evanescente di stile nazionale[189]. Teorizzare la fondamentale irrazionalità della storia e l'inadeguatezza dei concetti rispetto alla complessità dei fenomeni storici non significava solo l'esaurirsi della volontà di conoscere in Wegelin, legata a difficili condizioni personali[190], ma coincideva con un affiorare di predisposizioni teoriche a elaborare la giustificazione di una monarchia paternalista, che fosse di fatto liberata da responsabilità morale e di impegno emancipatore nel contesto della storia universale. La pole-

[187] WEGELIN, 1785, p. 370.

[188] WEGELIN, 1787 (a).

[189] WEGELIN, 1787 (b), p. 456. In WEGELIN, 1783, p. 148 il concetto di carattere nazionale era definito una sorta di benefico autoinganno del popolo.

[190] Cfr. la lettera a Bodmer del 24 settembre 1781 con la descrizione della propria stanchezza e delusione, in GELDSETZER, 1963, p. 120.

mica contro la teoria del ricorso ciclico delle stesse istituzioni era concretamente diretto contro la pretesa che «les anciennes constitutions devroient rentrer dans leurs premiers droits» [191] e a favore della compattezza inattaccabile della monarchia fondata sull'esercito permanente. Svuotare di significato perché troppo variabili «les termes de liberté et de mérite» [192], ritenere infondate e insensate le discussioni sulle forme di governo, smembrare l'idea di *félicité publique* in quello di *aggrégat* del *bonheur* relativo a ogni ceto di sudditi [193] portava Wegelin a concentrare tutta la sua fiducia nella personalità del sovrano come interprete del compito di *policer* le nazioni, nel senso strettamente morale di educarle al controllo delle passioni. «Il en est des maux politiques comme des maladies du corps, où il ne s'agit pas tant d'en connoître le nom, mais plutôt l'origine, les symptômes et le vrai siège du mal» [194].

Il progetto di Wegelin di elaborare una comprensione razionale della storia come strumento per una monarchia interprete delle «forze vive» si era così rovesciato nella dissoluzione della capacità descrittiva dei concetti, nell'impossibilità quindi di ritrovare nel corso delle vicende umane elementi tra loro omogenei dai quali ricavare un'antropologia e un'arte di governo non limitate al puro esercizio di potere da parte del sovrano.

3. *Il patriottismo prussiano*

Ricostruendo in varie occasioni epoche diverse della storia del suo regno, Federico II aveva fatto leva sul concetto di interesse degli stati, sulla complessità dei fattori che concorrono a formare la forza militare e sul *génie* come identità ultima della nazione, ma aveva anche sempre sottoli-

[191] WEGELIN, 1787 (a), p. 437.

[192] WEGELIN, 1787 (a), p. 446.

[193] WEGELIN, 1787 (b), pp. 460-462.

[194] WEGELIN, 1787 (b), p. 464.

neato che il punto focale della vita dello stato era il sovrano, dal quale nel bene e nel male dipendevano le sorti del corpo politico [195]. Gli scritti storici e politici del re esercitarono, come è stato ampiamente sottolineato in passato, un'indiscutibile influenza sulla cultura prussiana e in particolare su quella legata all'Accademia. In modo parzialmente indipendente da questa prospettiva storica, che subordinava in gran parte le vicende prussiane alle scelte politiche dei singoli sovrani, si mosse tuttavia un gruppo di storici che negli anni Ottanta fu raccolto e sostenuto da Hertzberg, capo del dipartimento per gli affari esteri di Federico II e dal 1786 *Kurator* dell'Accademia [196]. Il loro scopo era elaborare in un linguaggio e con prospettive illuministe una identità storica specificamente prussiana che desse sostanza alle vicende statali e dinastiche ma che non fosse da queste totalmente riassorbita. In questo contesto la personalità di Hertzberg è centrale, perché all'elaborazione della politica estera prussiana negli anni ottanta e alla teorizzazione della centralità del regno prus-

[195] Cfr. in particolare l'*Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains*, in FRIEDRICH II, 1789, VI, pp. 100 ss. Su Federico II storico cfr. in particolare SCHIEDER, 1983, pp. 367 ss., che sottolinea in modo convincente la valenza immediatamente politica degli scritti storici del re, senza che ciò possa inficiare d'altronde la validità dello sforzo di Federico II di ricollegarsi ai modelli storiografici rappresentati soprattutto da Voltaire.

[196] Hertzberg studiò legge a Halle, con particolare interesse per il diritto pubblico tedesco ed entrò nel 1747 al servizio del dipartimento per gli affari esteri e dell'archivio segreto, compilando varie deduzioni in difesa dei diritti prussiani, tra cui quella ben nota per giustificare l'attacco preventivo contro la Sassonia nel 1756. Nel 1752 si mise in luce vincendo il concorso storico indetto dall'Accademia delle scienze sul tema della prima popolazione del Brandeburgo. Sulla sua attività politica cfr. i saggi contemporanei di WEDDINGEN, 1796 e di MURSINNA, 1796, che dedicarono anche molta attenzione ai suoi interessi di politica culturale. La bibliografia dei suoi scritti è in SCHMIDT-MEHRING, 1795, I, pp. 203-213. BAILLEU, 1924; KRAUEL, 1904; WITTICHEN, 1906, sono importanti per analizzare la sua strategia diplomatica. Un ottimo profilo biografico che restituisce la complessità della sua personalità è in MÜLLER, 1975, pp. 115 ss. Cfr. anche VAN HORN MELTON, 1979, e AYRAULT, 1961, I, pp. 99-101.

siano nel contesto europeo, affiancò un interesse diretto alla vita culturale berlinese. Oltre alle dissertazioni di argomento storico e politico presentate all'Accademia ogni anno a partire dal 1780, dal 1781 egli fu sovracensore di tutte le gazzette berlinesi, segnalandosi per una certa liberalità [197], promosse l'edizione del frammento storico di Pufendorf *De rebus gestis Friederici III* nel 1784, fece tradurre da Dohm il *Compte rendu* di Necker e in generale si sforzò di intrattenere buoni rapporti con i commentatori politici tedeschi, da Schirach a Posselt, Brunn, Schubart e Cranz [198].

Ancora all'inizio dell'Ottocento i suoi lavori storici erano stimati da uno storico della storiografia attento come Wachler [199], ma interessante è soprattutto il modello politico che sostiene le sue tesi storiche. «Il vero ideale di una buona storia» era infatti esposto da Hertzberg in termini dichiaratamente politici. Egli stesso aveva scritto le deduzioni storiche a sostegno delle guerre di conquista di Federico II. Nelle memorie degli anni ottanta la sua prospettiva era più ambiziosa: la storia era concepita come connessione di rivoluzioni e avvenimenti notevoli, articolati per essere *magistra vitae* in senso ciceroniano. Anche per Hertzberg l'imparzialità della ricostruzione era indispensabile ma quest'imparzialità doveva essere garantita dal rilievo politico dello storico [200]. Una storia al di là di ogni obiezione avrebbe dovuto essere scritta o dagli attori stessi della politica internazionale come Federico II o da uno storico per ufficio, come Pufendorf o Tempelhof. Il pericolo della partigianeria si sarebbe evitato pubblicando l'opera dopo la morte dei protagonisti e dando libero accesso agli archivi. Oltre a un'esatta conoscenza degli avvenimenti, Hertzberg richiedeva allo storico ufficiale capacità di applicare i canoni della storiografia pragmatica, di

[197] CONSENTIUS, 1904, p. 241.

[198] TSCHIRCH, 1933, I, p. 25.

[199] WACHLER, 1812, pp. 948 ss.

[200] HERTZBERG, 1789, p. 3.

individuare cioè «cause e impulsi» delle circostanze [201]. Quale realizzazione Hertzberg volesse di questo ideale autoritario di storiografia statale si può vedere in parte dalle sue relazioni sull'anno di regno precedente, dove la storia europea era interpretata in prospettiva prussiana, in parte dalle sue dissertazioni su problemi storico-politici presentate all'Accademia. Interpretata come «nourrice de la sagesse» [202], di fatto la storia aveva per Hertzberg una funzione esclusivamente strumentale di fondazione dei valori e dell'identità prussiane. A questo scopo interpretava la storia universale articolata sulle quattro rivoluzioni che hanno fondato i quattro grandi imperi: quello greco, romano, arabo e germanico. I popoli germanici, a partire dall'epoca dell'Impero romano, acquistano un significato fondamentale, perché gran parte dell'Europa era abitata da popoli di stirpe germanica. Anche Francia, Spagna e Portogallo erano considerate da Hertzberg nazioni germaniche che traevano la loro origine da popolazione inizialmente insediate «dans les régions qui composent à présent la Monarchie Prussienne» [203]. Non la Svezia ma la Prussia era pertanto da ritenere *vagina et officina gentium*. La *Germania* di Tacito diventava in questo contesto il testo di riferimento essenziale per provare le superiori virtù germaniche [204]. Riprendendo in modo strumentale un tema che l'umanesimo tedesco aveva elaborato in polemica con Enea Silvio Piccolomini, Hertzberg trovava una con-

[201] HERTZBERG, 1789, p. 14. Contro questo modello di storia accusata di essere all'esclusivo servizio dei re espansionisti e a favore dell'esame critico di più narrazioni di un medesimo avvenimento da parte di amici e avversari si era già espresso PENZEL, 1784, pp. 96-97: «. . . Facilius est homini, cuius ingenium non prorsus est obtusum, ex his tam contrariis inter se narrationibus veritatem elicere, quam si unam tantum habet narrationem, quam utrum ex odio, an ex amore, an fallendi temporis causa scriptor composuerit, saepe non constat».

[202] HERTZBERG, 1787 (a), p. 1.

[203] HERTZBERG, 1787 (a), p. 18.

[204] HERTZBERG, 1787 (a), pp. 25-26. Sul tema della Scandinavia come terra originaria dei Goti e perciò *officina gentium*, particolarmente popolare già tra Cinquecento e Seicento cfr. SPRINGER, 1936. Su questo tema in Tacito cfr. CHRIST, 1965.

tinuità morale tra gli antichi germani e i prussiani, «le caractère national et distinctif du Brandebourg, de ses Souverains, de sa Noblesse et de ses habitans» [205]. Questa costante nella disposizione morale spiegava la vittoria germanica sugli imperatori romani e, forzando la tesi di Montesquieu, suggeriva una futura potenza prussiana [206], perché il carattere nazionale poteva sì eclissarsi temporaneamente ma sarebbe ricomparso sempre nella storia.

«Ces qualités physiques et ces vertus morales jointes è une valeur extraordinaire, à une férocité indomptable, à un désir égal de la gloire et du butin, et à un mépris général de la mort et des dangers, qualités qui . . . constituoient le caractère dominant des germains; ce sont sans doute les causes agissantes et les plus proches de cet ascendant et de cette supériorité que les peuples sortis du Nord de la Germanie ont pris sur les Romains, ce peuple vainqueur de l'univers, mais entièrement dégénéré . . . » [207].

La superiorità dei germani era elevata a sistema «dans lequel les effets répondent aux causes par une juste combinaison et par des observations constatées et bien liées» [208]. La posizione storica della Germania era tanto più notevo-

[205] HERTZBERG, 1787 (a), p. 35. Sulla vasta fortuna dell'interpretazione tacitiana nella cultura tedesca cfr. in generale SEE, 1971, che non cita Hertzberg né l'autorevole commento, certamente noto a Hertzberg, che ne fece il professore di Göttingen Gebauer (su cui cfr. HAMMERSTEIN, 1972, p. 339). Sul concetto di «carattere nazionale» cfr. anche HERTZBERG, 1787 (a), p. 92: «Il n'y a point de nation qui n'ait sa façon de penser et d'agir propre à elle et différente de celle de toute autre, qui constitue son caractère distinctif et national et qu'elle tire soit du climat, soit du caractère de son gouvernement ou de ses souverains».

[206] Cfr. MONTESQUIEU, 1973. In particolare Hertzberg pareva riferirsi al passo del libro XI, cap. VI, dove si diceva che la libertà aveva la sua casa nei boschi della Germania e che i popoli scandinavi erano «la source de la liberté de l'Europe». Sul problema generale della presenza del pensiero di Montesquieu in Germania, con diretti riferimenti a Hertzberg, cfr. VIERHAUS, 1965.

[207] HERTZBERG, 1787 (a), p. 31.

[208] HERTZBERG, 1787 (a), p. 33.

le perché, secondo Hertzberg unica nazione al mondo, non aveva mai provato la rivoluzione totale e il mutamento generale delle altre nazioni. «La Teutonie n'a jaimais été entièrement ni pour longtams conquise ou assujettie par une nation étrangère». La Grande Germania, compresa tra il Reno, il Danubio e l'Elba era sempre rimasta «intacte, libre et véritablement Germanique ou Teutonne», conservando anche la continuità linguistica [209]. Ma, a differenza della prospettiva articolata essenzialmente sull'identità linguistica che negli stessi anni Herder stava elaborando, l'identità tedesca affermata da Hertzberg aveva un chiaro e preminente risvolto politico e statale. Dalla presenza dell'immutabile nazione germanica Hertzberg infatti derivava il suo ruolo insostituibile al centro dell'Europa, per garantire l'equilibrio europeo e prevenire una «revolution trop grande et dangereuse à la sureté et à la liberté générale» [210]. Anima di questo baluardo della pace europea, il venerando Sacro Romano Impero della Nazione Germanica, era la Prussia. La strategia del *Fürstenbund*, cui Federico II e Hertzberg legarono il ruolo europeo della Prussia negli anni ottanta, prevedeva che la Prussia garantisse militarmente lo status quo. L'intervento militare prussiano contro le Province Unite a Ovest e contro Danzica a Est era quindi difeso da Hertzberg come una difesa della situazione legittima contro le rinnovate aspirazioni di Giuseppe II a una forma di monarchia universale [211].

La monarchia prussiana era perciò interprete di realtà morali che avevano una loro persistenza storica, ma era anche additata come modello di stato proporzionato nelle sue dimensioni, capace di riforme graduali e prudenti, attente alla realtà [212], di nuovo in polemica implicita con le riforme radicali avviate dall'imperatore nei suoi territori

[209] HERTZBERG, 1787 (a), p. 109.

[210] HERTZBERG, 1787 (a), p. 126.

[211] HERTZBERG, 1787 (b), p. 8.

[212] HERTZBERG, 1787 (a), pp. 262-263.

ereditari in materia di privilegio fiscale sia per il clero sia per la nobiltà, di servitù della gleba e di eguaglianza dei sudditi di fronte allo stato [213]. L'organizzazione del potere all'interno della Prussia realizzava per Hertzberg la miglior forma di governo, vale a dire «une monarchie héréditaire, qu'on adapte au local du pays et au caractère de la nation . . .» [214]. La sua eccellenza poteva essere dimostrata con evidenza incontestabile «par un raisonnement suivi et fondé sur les abstractions qu'on peut faire de l'histoire et de l'expérience de tous les gouvernemens» [215]. L'argomentazione di Montesquieu era utilizzata per teorizzare una monarchia non dispotica, libera e temperata, sostenuta dall'appoggio della nobiltà e radicata nella continuità della storia tedesca. Rivalutava parzialmente la

«constitution féodale de presque tous les gouvernmens de l'Europe qui est sans doute très défectueuse et qui a été rectifiée avec raison; mais que beaucoup de gens critiquent trop sans la connoître, et qui fait du moins la base naturelle restée aux nations de l'Europe et qui les a preservées du despotisme oriental, en conservant dans chaque Etat quelques classes d'hommes libres, qui empêchent l'esclavage également dangereux du despotisme et de l'aristocratie» [216].

La descrizione dell'ideale di monarchia finiva per coincidere con la realtà istituzionale prussiana, dove il sovrano

[213] Cfr. von Aretin, 1967 e Venturi, 1984, pp. 615 ss.

[214] Hertzberg, 1787 (a), p. 144.

[215] Hertzberg, 1787 (a), p. 142.

[216] Hertzberg, 1787 (a), p. 155. Hippel, 1787, si rifece esplicitamente (p. 15) a questa prospettiva avanzata da Hertzberg e sottolineò unilateralmente quanto concorreva a giustificare l'esistenza, anche nello stato moderno, delle tradizionali istituzioni del ceto nobile in quanto difesa della libertà contro il latente dispotismo dello stato assoluto e l'insubordinazione delle classi popolari. Va rilevato d'altronde che l'anonimo autore della *Historisch-kritische Beleuchtung*, 1787, fautore dell'abolizione delle rappresentanze cetuali, contro il quale Hippel polemizzò, si richiamava anch'egli a quegli scritti di Hertzberg (p. 54), nei quali ritrovava l'accento sull'unità tra sovrano e sudditi che era la sua preoccupazione fondamentale contro le rivendicazioni nobiliari.

riuniva in sé potere legislativo ed esecutivo, ma osservava salvo casi eccezionali le leggi fondamentali, lasciava sussistere i corpi intermedi, i *Landstände*, che pur non facendo parte del potere legislativo concorrevano all'amministrazione sotto il controllo sovrano [217]. In questo contesto Hertzberg si dichiarava favorevole all'uso degli stati provinciali nell'esecutivo, formando questi un anello di congiunzione tra il sovrano e i sudditi [218]; era d'altronde più opportuna la conservazione degli stati provinciali che quella degli stati generali. «Il seroit presque impossible de donner une uniformité générale à la constitution de toutes les provinces sans leur causer un préjudice réel» [219] e attivandone la valenza antimonarchica. Nella monarchia prussiana la nobiltà era del resto considerata la forza principale dello stato, collocata per questo nei posti di massima responsabilità dell'esercito e dell'amministrazione civile [220].

Sulle tesi più strettamente politiche di Hertzberg a proposito della Prussia come monarchia fondata sulla nobiltà si tornerà più avanti. È importante ora sottolineare la forte capacità di attrazione delle sue tesi sulla continuità tra popolazioni germaniche e moderne formazioni statali tedesche e il regno prussiano in particolare. Le sue memorie accademiche furono apprezzate anche fuori della Prussia, come mostra una lettera di Tischbein a Goethe, dove Hertzberg era accomunato a Bodmer per la capacità di ispirare nuove prospettive storiografiche [221]. Nel saggio *Über deutsche Historiographie* del 1786 il giovane storico e pubblicista del Baden Posselt riprendeva la tesi di Hertzberg, per cui la Germania era considerata centro e origine «delle più grandi rivoluzioni . . . che abitualmente

217 HERTZBERG, 1787 (a), p. 157.

218 HERTZBERG, 1787 (a), pp. 158-160.

219 HERTZBERG, 1787 (a), p. 159.

220 HERTZBERG, 1787 (a), p. 161.

221 J. H. W. Tischbein a Goethe, da Zurigo, 29 luglio 1782, in *Briefe an Goethe*, 1980, I, p. 93.

partono da qui per investire il continente» [222]. All'interno di un confronto tra storiografia dell'antichità e storiografia moderna, della quale era denunciata l'insufficiente capacità dei suoi contemporanei a cogliere la complessità del meccanismo degli avvenimenti, per Posselt erano Federico II e Hertzberg a simboleggiare positivamente la sintesi tra la comprensione storica e l'esercizio del potere [223].

Ma fu naturalmente in Prussia che intorno alla persona e alle tesi di Hertzberg si raccolse un consenso più saldo e si condussero le ricerche documentariamente più fondate, nelle quali il senso d'identità nazionale e della sua antichità tentarono di combinarsi con un approccio illuministico alla storia ma senza scivolare, come accadde alla fine del secolo a Hüllmann, nella mitologia di un *Keltisch-Germanisches Europa* [224]. Il tema era di importanza fondamentale proprio sullo sfondo di una storia statale che aveva raccolto territori con tradizioni diverse. Si trattò in generale di funzionari dello stato prussiano, che concepivano l'attività storiografica come una manifestazione della propria attività al servizio della monarchia, ma che espressero un ideale storiografico che superava sia l'annalismo cronachistico sia la concezione puramente giuridica delle storie del diritto pubblico del regno che aveva contraddistinto la storiografia prussiana nella prima metà del secolo. Interpreti caratteristici di questa volontà di affrontare lo studio della storia prussiana con i rinnovati strumenti dell'antiquaria furono Gercken e Oelrichs, che negli anni ottanta pubblicarono raccolte documentarie con l'appoggio diretto di Hertzberg. Gercken in particolare, dopo aver curato tra l'altro nel 1769 l'edizione del *Codex Diplomaticus*

[222] POSSELT, 1786, p. 3: «... Geburtsstätte der größten Revolutionen ... die gewöhnlich von hier aus über den Weltteheil kommen». Su Posselt cfr. SCHUBART, 1805 e VALJAVEC, 1951, p. 37, soprattutto a proposito della rivista filofrancese di Posselt, «Europäische Annalen», pubblicata a Tübingen dal 1795.

[223] POSSELT, 1786, p. 15.

[224] HÜLLMANN, 1798.

Brandenburgensis[225], aveva affrontato già negli anni settanta il tema, cruciale per l'identità prussiana, della presenza delle popolazioni di origine slava nei territori della Marca nucleo della monarchia. Gercken si era avvicinato a questo problema fondendo la preoccupazione patriottica con l'attitudine filantropica e tollerante del funzionario illuminato: riconobbe da una parte l'evidente traccia lasciata dai popoli slavi nella toponomastica locale, dall'altra condannò la loro cristianizzazione forzata che li aveva sì in gran parte allontanati dal territorio, ma aveva conservato il carattere tedesco dell'insediamento[226]. La ricostruzione documentaria si concludeva con la rassicurante certezza della continuità germanica nella popolazione. «L'attuale Vecchia Marca è pertanto sollevata dal rimprovero che gli slavi l'abbiano avuta allora in possesso come nazione dominante e vi abbiano tenuto un principato loro proprio, e mi pare sia provato come assai verosimile che i molti villaggi e abitanti slavi che vi si trovano sono stati solo coloni accolti liberamente per provvedere alla coltivazione delle terre»[227].

Il tema della continuità di popolazione e delle vicende della formazione statale del Brandeburgo era il filo con-

[225] GERCKEN, 1769-1772. Sulla biografia di Gercken cfr. DANNEIL, 1840. Sul suo stretto rapporto con Hertzberg, testimoniato da una fitta corrispondenza, ha insistito SPRUTH, 1964, pp. 470 ss.

[226] GERCKEN, 1771, p. 107. Cfr. BUCHHOLTZ, 1764, obiettivo polemico di Gercken per la tesi che, tra un periodo svevo-vandalico e uno sassone, la Marca avesse attraversato anche un periodo di predominio slavo. La ricostruzione di Gercken, più accurata ed erudita di quella di Buchholtz, fu uno dei punti di riferimento del saggio sulla cultura slava di ANTON, 1783. Per una moderna ricostruzione della colonizzazione del Brandeburgo, che sottolinea l'assimilazione progressiva delle popolazioni slave, cfr. CARSTEN, 1982, pp. 15-60.

[227] GERCKEN, 1771, p. 113: «Die jetzige Alte Mark ist also von dem Vorwurfe, daß die Slaven sie als eine herrschende Nation jemals im Besitz, und darinn ein eigen Fürstenthum gehabt, befreyet, und der Satz, daß sie daselbst befindliche viele Colonisten gewesen, so zur Cultur der Länder freiwillig aufgenommen worden, wie ich glaube, sehr wahrscheinlich erwiesen».

duttore della storia di Moerschell, figura significativa di pastore prussiano educato ai valori dell'*Aufklärung* soprattutto teologica e civile. La sua storia iniziava appunto con la nascita di uno *Staatskörper* in Brandeburgo sotto Albrecht der Bär [228] ma si richiamava anche all'eccellenza morale delle popolazioni precristiane sia germaniche sia slave [229] e in conclusione al secondo volume, riprendendo molto da vicino le espressioni di Hertzberg, sottolineava che attraverso tutti i mutamenti di costume e cultura era rimasta immutata negli abitanti della Marca la superiorità nel valore militare [230]. Accanto all'identità militare e strettamente statale, per cui Federico II era accostato appunto al fondatore della monarchia Albrecht der Bär [231], Moerschell era interessato a cogliere le prove del progresso di civiltà che l'insieme della popolazione aveva vissuto dagli inizi della sua storia sino al regno di Federico II e allargava per questo l'ambito delle sue ricerche alla vita religiosa, economica e scientifica, con un apprezzabile sforzo di completezza e di superamento dell'angusta storia dinastica. Il progresso era innegabile ma Moerschell si riservava un margine di critica. «Ai nostri giorni la patria, considerata sotto ogni aspetto, autorizza a biasimo e insoddisfazione; . . . la somma della felicità dei tempi passati è di gran lunga inferiore a quella di cui godiamo e di cui ci lamentiamo solo perché ne godiamo senza confrontarla con il passato» [232]. In particolare, pur condannando il periodo di anarchia feudale, valutava positivamente l'esisten-

[228] MOERSCHELL, 1783, I, p. 2. Su Moerschell, predicatore presso il reggimento von Pfuhl e negli anni novanta impegnato nell'amministrazione scolastica prussiana cfr. DENINA, 1790-1791, III, p. 64.

[229] MOERSCHELL, 1783, I, p. 28.

[230] MOERSCHELL, 1783, II, p. 186.

[231] MOERSCHELL, 1783, I, p. 82.

[232] MOERSCHELL, 1783, II, p. 141: «Er [der Verfasser] gesteht ein, daß in unsern Tagen, das Vaterland von dieser und jener Seite betrachtet, zu Tadel und Unzufriedenheit berechtigt; allein es mag, zur Zeit jener Herren, noch so glänzende Seiten gehabt es mag manche Bewohner noch so sehr beglückt haben; die Summe seiner damaligen Glückseligkeit reicht lange nicht an die, die wir genüßen, und bei der

za dei *Landstände* come contrappeso al potere del sovrano [233], in una prospettiva che, verosimilmente attraverso la lettura delle memorie di Hertzberg, faceva propri alcuni temi di Montesquieu. In un'occasione successiva il legame tra una tradizione di patriottismo germanico e l'orgoglio per la modernità civile del regno prussiano fondava la perorazione di Moerschell perché il sistema di disciplina nell'esercito fosse riformato in nome del riconoscimento del merito e del rispetto per la dignità umana e contro la disumana severità del «militärischer Orthodox», che violava il senso di libertà e indipendenza espresso dalla storia tedesca [234].

La tensione tra la *Vaterlandsliebe* come adesione ai valori rappresentati dalla storia statale prussiana e la volontà di portare nell'analisi storica i criteri di valutazione anche critica del passato rimase in questi autori fondamentalmente irrisolta: né Gercken né Oelrichs né Moerschell diedero un'interpretazione unitaria della storia dei territori del regno che individuasse una linea d'interpretazione unitaria che si distingusse nel concreto della ricostruzione dalle tesi di Hertzberg e dalla sua implicita ricostruzione in termini di monarchia con forti elementi nobiliari.

Pur sempre all'interno dell'ispirazione patriottica favorita da Hertzberg, l'idea di una storia illuminista del Brandeburgo fu perseguita con maggiore decisione e coerenza da un personaggio di spicco della cultura berlinese, il medico personale di Federico II e membro dell'Accademia delle scienze, Möhsen. Nelle ricerche storiche, soprattutto sulle scienze in età medievale, Möhsen portò un contributo erudito originale fondato sulle sue conoscenze numismati-

wir nur dammklagen, weil wir sie, aus Mangel gehöriger Ab- und Zusammenrechnung, ungefühlt genüßen».

[233] MOERSCHELL, 1783, II, p. 149: «Bedauerneswerthes Land, wo die Landstände nichts gelten, und alles Gleichgewicht zwischen dem Unterthan und Landesherrn aufgehoben ist; noch bedauerneswertheres Land, wo durch Usurpazion, die Landstände mehr als der Landesherr gelten!».

[234] MOERSCHELL, 1786.

che [235], ma soprattutto un'aggressiva coscienza illuminista. Per Möhsen la storia del Brandeburgo diventò un'occasione continua di esplicito giudizio morale e politico. «Al filosofo interesserà l'infelice superstizione e il suo influsso sulla limitazione dell'intelletto umano, l'aver provocato lo spirito di profezia, che si riversò nel XVI secolo su quasi tutta la Germania, specialmente però sulla Marca; la storia degli indemoniati e la scoperta delle cause per cui il loro numero crebbe dopo la riforma» [236]. Più che in Moerschell, negli scritti di Möhsen la ricostruzione della cristianizzazione forzata sotto Carlo Magno si trasformava in polemica esplicita di valore universale contro ogni dogmatica istituzionalizzata, in positiva valutazione delle forme di religione naturale praticate dai Germani e in analisi politica dei riti introdotti dai Druidi. Per Möhsen la storia dell'incerto e fragile progresso della civiltà era anche la storia del permanere del suo contrario, la superstizione e l'errore nutriti dai dogmi religiosi. La storiografia rivelava così la sua valenza pedagogica. «Attraverso il progresso delle dottrine popolari rileviamo quanto facilmente l'intelletto umano si perde se non è illuminato da un'educazione razionale e da un buon insegnamento e soprattutto, se la parte più debole degli uomini non è correttamente condotta dal più forte» [237]. Al quadro delle superstizioni e delle conoscenze del passato nella sua storia delle scienze,

[235] MÖHSEN, 1787. In MEIEROTTO, 1799 era rilevato tra l'altro lo stretto legame che lo univa a Oelrichs nella sua attività di storico erudito. Su Möhsen cfr. HELLMUTH, 1982.

[236] MÖHSEN, 1781, *Vorrede* n. p.: «Dem Philosophen wird der unselige Aberglaube und dessen Einfluß auf die Einschränkung des menschlichen Verstandes, die Veranlassung des Geistes der Prophezeiung, welcher im sechszehnten Jahrhundert fast über ganz Teutschland, besonders aber über die Mark ausgegossen wurde; die Geschichte der Besessenen und die Entdeckung der Ursachen, warum ihre Zahl nach der Reformazion größer als vorher gewesen . . .».

[237] MÖHSEN, 1781, p. 400: «. . . Bemerken wir, wie leicht der menschliche Verstand auf Abwege verfällt, wenn er nicht durch vernünftige Erziehung und durch guten Unterricht aufgeklärt, und überhaupt, wenn der schwache Theil der Menschen nicht von dem stärkern richtig geleitet wird».

come nella biografia dell'alchimista cinquecentesco Thurneisser [238], era legata la polemica diretta ed esplicita contro quelli che gli parevano fenomeni di regresso al passato: dalla fede nel diavolo all'astrologia alla diffusione delle dottrine di Lavater [239] e di Swedenborg, che anche a Berlino avevano avuto un successo repentino e, per Möhsen, inquietante e fondamentalmente incomprensibile, come aveva clamorosamente dimostrato il caso di Pernety, membro dell'Accademia, bibliotecario reale e convertitosi a Berlino alle teorie swedenborghiane [240].

Interpreti di un patriottismo storiografico meno incline a esplicitare i valori che orientavano la loro ricerca erano i geografi e topografi che da Hertzberg ricevettero appoggi e concreto incoraggiamento. La loro attività costituiva un complemento indispensabile alla definizione dell'identità storica del regno e forniva uno strumento indispensabile all'esercizio della corretta amministrazione della monarchia. Questa consapevolezza era presente nel più significativo dei geografi attivi a Berlino, Büsching. Lo spazio dedicato nell'autobiografia al suo stretto rapporto con Hertzberg conferma la valenza politica che Büsching medesimo attribuiva alla propria attività di erudito poligrafo e funzionario impegnato nella riforma del sistema educativo prussiano [241]. La sua popolarissima *Erdbeschreibung*, terminata per una prima edizione a Göttingen nel 1758, ma rivista e ampliata dopo il suo arrivo a Berlino nel 1766, conteneva un'ampia parte dedicata alla descrizione statistica, giuridica e storica delle regioni della monarchia [242]; nel 1775 la sua topografia del Brandeburgo pone-

[238] MÖHSEN, 1783.

[239] MÖHSEN, 1781, pp. 401 ss.

[240] Per la personalità tortuosa di questo monaco benedettino, membro dell'Accademia e bibliotecario di Federico II con forti inclinazioni misteriosofiche, cfr. in particolare la sua opera del 1758, in PERNETY, 1980. Il suo profilo più recente è in GERBI, 1983, pp. 120 ss.

[241] Cfr. BÜSCHING, 1789, p. 249.

[242] BÜSCHING, 1777, I, 2, pp. 1150 ss.

va solide basi per quella «storiografia della burocrazia»[243] con ambizioni razionalizzatrici e riformatrici che attraverso le opere di Bratring, Fischbach e Borgstede[244] culminò nel *Nationalreichtum des preussischen Staates* di Krug. Storia, statistica e geografia si univano in queste opere di storia locale per «scoprire le fonti del benessere e della miseria, per moltiplicare la massa della felicità umana e su questa attirare l'attenzione dei grandi»[245], in una continuità di tradizione scientifica e politica con gli anni ottanta che rappresentò un fondamentale elemento di collegamento tra età federiciana ed epoca delle riforme all'inizio del nuovo secolo.

4. *Uno storico professionista*

L'inizio degli anni ottanta avrebbero dovuto essere un punto di svolta nella costruzione dell'identità storica e politica del regno prussiano. Chiaramente si era esaurita la spinta in direzione della cultura illuminista francese di metà secolo, dalla quale aveva largamente attinto per i suoi scritti lo stesso Federico II e che questi aveva favorito quanto poteva nella sua politica di nomine all'Accademia delle scienze e di *patronage* a corte. La storia universale di alte ambizioni filosofiche di Wegelin aveva mostrato la sua difficoltà a tradursi in attività storiografica empirica e a proporsi come modello al di fuori del ristretto ambito accademico. Concentrati tra 1780 e 1783, i saggi storici di Hertzberg, Möhsen, Gercken, Oelrichs e Moerschell accanto ai saggi di topografia storica di Büsching e Bratring rivelano quanto fosse sentita nella fase di consolidamento del regno federiciano la mancanza di un'interpretazione storica complessiva e plausibile della giovane monarchia che nella guerra dei sette anni aveva senza dubbio assunto un ruolo propulsivo nella formazione del-

[243] BÜSCHING, 1775. Su questo tema è fondamentale HEINRICH, 1968.

[244] BRATRING, 1968; BORGSTEDE, 1788; KRUG, 1805.

[245] BRATRING, *Magazin für die Land- und Geschichtskunde der Mark Brandenburg*, Berlin 1798, I, 1, p. XII, cit. in HEINRICH, 1968, p. 175.

l'identità tedesca. Nel 1781 anche Justus Möser, nella sua replica polemica al *De la littérature allemande* di Federico II, collegava il miglioramento dello «stile storico» tedesco con i successi militari e politici prussiani, ma poteva solo sperare dal futuro opere storiche di alto livello [246]. Da un punto di vista prussiano, dava ancor più urgenza al problema il successo della storia tedesca di Schmidt, che interpretava il punto di vista concorrente della corte viennese, nel segno del cattolicesimo riformatore di Giuseppe II.

Alla necessità di avere una storia della Germania che non sfigurasse nel contesto della cultura europea si collega l'arrivo a Berlino come membro dell'Accademia delle scienze di un professionista della storiografia, il piemontese Denina. Il suo progetto di scrivere le *Rivoluzioni della Germania*, sul modello delle sue fortunate *Rivoluzioni d'Italia* lo segnalò all'attenzione di Hertzberg [247]. Nell'ottobre del 1782 iniziò il più che ventennale soggiorno berlinese di Denina, durante il quale, accanto a una notevole attività per l'Accademia, riuscì effettivamente a raccogliere materiale per le *Rivoluzioni della Germania*, che furono pubblicate infine nel 1804. L'invito a trasferirsi giunse quando Denina aveva già raggiunto una salda notorietà come autore di opere storiche e di saggistica riformatrice, cui si era aggiunta la fama di perseguitato dalla censura piemontese che lo rendeva naturalmente ben accetto in un'istituzione che voleva presentarsi all'Europa come rifugio di libertà intellettuale e di tolleranza religiosa per tutti i pensatori europei. Malgrado le insofferenze per la cen-

[246] *Über die deutsche Sprache und Literatur. Schreiben an einen Freund*, in MÖSER, 1978, pp. 417-418.

[247] Cfr. TALLONE, 1901, p. XXX. Per un'ampia ricostruzione biografica cfr. NEGRI, 1933, in particolare pp. 85 ss. per il periodo berlinese. Per una valutazione del rilievo di Denina cfr. la nota introduttiva a una vasta scelta dei suoi scritti in VENTURI, 1958, pp. 701 ss. Nulla di nuovo è stato apportato dalla dissertazione di EISENMANN, 1932. Tipico per la freddezza, spesso trasformatasi in ostilità, con cui Denina fu accolto, è la polemica della rivista «Litteratur und Völkerkunde», 1783, VIII, p. 698, per la quale l'unico merito di Denina era di essere straniero.

sura che l'avevano posto in conflitto con le istituzioni piemontesi sia ecclesiastiche sia statali, Denina si segnalò all'attenzione dell'Accademia berlinese per opere che rivelano una cultura storica e politica in cui il rapporto, pur non privo di curiosità per la produzione dell'illuminismo francese, è sempre tenuto all'interno di una grande prudenza nei confronti degli equilibri intellettuali e politici piemontesi. L'impianto della sua prima opera significativa, il *Discorso sopra le vicende della letteratura*, pubblicato per la prima volta nel 1760, è basato sull'idea che le «rivoluzioni» letterarie siano impermeabili ai rivolgimenti politici. Così negava che la perdita della libertà fosse stata la causa della decadenza della letteratura greca dopo Aristotele, proponendo una spiegazione interna al fenomeno letterario, cioè la decadenza come perdita della misura nella ricerca del bello e del sublime [248] e come disprezzo per il semplice e il naturale [249]. Analogamente riconduceva l'arretratezza intellettuale dei tempi medievali a «l'incredibile scarsezza de' libri che era quasi in tutta l'Europa» [250], senza addentrarsi in una più spregiudicata analisi dei rapporti tra le istituzioni ecclesiastiche e la vita culturale. Anche nella trattazione dell'epoca moderna al centro del suo interesse era il problema del buon gusto in termini formali come adeguata espressione dell'imitazione della natura all'interno di una tradizione letteraria. «Conciossiaché la natura, che è l'anima sola di tutte le opere di belle lettere, è pure una, ed impermutabile: ed è in certo modo necessario il seguitare le tracce di que' primi autori, che l'hanno ritratta, ed esposta una volta per sempre. Che se un ingegno felice, e bene aggiustato volesse pur camminare senza la scorta degli altri, sarebbe necessariamente costretto d'incontrarsi nelle loro pedate, e correre, senza volerlo, per quel cammino stesso, che essi hanno tenuto» [251].

[248] DENINA, 1761, p. 25. Su questo testo cfr. in particolare MASIELLO, 1969.

[249] DENINA, 1761, p. 37.

[250] DENINA, 1761, p. 68.

[251] DENINA, 1761, p. 123.

Usando il buon gusto come categoria di analisi, Denina criticava i più recenti sviluppi della cultura francese da Fontenelle a Montesquieu a Voltaire [252]; era perplesso di fronte all'evoluzione inglese, dove «il fanatismo, che non è meno opposto alla buona letteratura di quel che sia la barbarie e l'ignoranza; le furiose dispute di religione, che l'eccitarono allora [nel XVII secolo] e continuarono sotto il governo di Cromwell, corruppero egualmente la maniera di pensare e di scrivere, e guastarono la natia proprietà del linguaggio inglese» [253], ed era incerto sui reali vantaggi della libertà di stampa che induceva a trascurare la forma e l'espressione [254]. Liquidava infine l'arretratezza del buon gusto nella letteratura tedesca, troppo portata all'erudizione [255]. Il criterio classicheggiante del buon gusto era ribadito a conclusione del discorso come guida nell'accogliere il meglio della letteratura antica e moderna e temperava di fatto il riconoscimento della necessità di conoscere le letterature straniere.

Negli anni seguenti il contatto più ravvicinato, per quanto permettevano le condizioni piemontesi, con le esperienze contemporanee in Italia e all'estero, ampliarono notevolmente gli interessi di Denina in direzione del miglioramento delle condizioni della società civile e dell'analisi dell'evoluzione storica dell'Europa. Immutata rimase la volontà di esercitare una critica prudentissima che evitasse una rottura con le istituzioni piemontesi. Il «Parlamento Ottaviano», la rivista che Denina pubblicò nel 1762 e nel 1763, raccolse gli spunti «blandamente riformatori» [256] che il gruppo torinese di cui Denina faceva parte aveva espresso con fatica. L'interesse storico lo portò a concepire e a realizzare le *Rivoluzioni d'Italia*. Originariamente avrebbe voluto scrivere una storia delle città italiane nel Medioevo per applicarvi la problematica del Montesquieu

[252] DENINA, 1761, pp. 137-150.

[253] DENINA, 1761, p. 186.

[254] DENINA, 1761, p. 207.

[255] DENINA, 1761, p. 22.

[256] VENTURI, 1958, p. 705.

delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [257]. Il risultato fu una storia sul modello di Vertot e Rollin che utilizzava largamente i materiali eruditi raccolti nella prima metà del secolo e soprattutto voleva evitare scontri ideologici con la tradizionale storiografia cattolica, pur non rinunciando qua e là a qualche considerazione di sapore illuministico. La scelta stessa della cronologia tradizionale, che fissava la distanza tra la creazione del mondo e la nascita di Cristo in circa 4000 anni, è indicativa del suo orientamento tradizionalista. Nell'impostazione di alcuni temi fondamentali Denina scartò palesemente proposte interpretative ormai consuete nella storiografia europea. La caduta dell'impero romano e della civiltà che in questo si era espressa non fu dovuta quindi all'affermarsi del cristianesimo [258], ma alla corruzione morale che diede vigore alle «malattie politiche dello stato, che il trassero lentamente all'ultimo distruggimento» [259]. Il delicato problema, agitato da tutta la storiografia illuminista, della legittimità dell'incoronazione di Carlomagno a imperatore e dell'importanza della fine dell'impero longobardo non era affrontato da Denina [260]. Il tema dei liberi comuni medievali, nucleo originario dell'opera, era visto nel contesto del susseguirsi ciclico delle forme di governo ancorato a un'antropologia, in cui un ruolo importante era giocato dall'incoercibile desiderio di ampliare il proprio potere, nei laici come negli ecclesiastici [261]. Per questo era possibile a Denina dare un significato e un valore al paragone delle «repubbliche italiane de'

[257] Cfr. VENTURI, 1958, p. 707.

[258] DENINA, 1769, I, p. 176: «E poiché Gesù Cristo ci ha dichiarato così espressamente non essere il suo regno di questo mondo si può dir sicuramente che in riguardo allo stato politico la religione cristiana non dovea di sua natura portarvi mutazione veruna, e che, non dovendosi confondere le virtù cristiane con le politiche . . .». Sulla storia d'Italia di Denina cfr. l'equilibrato saggio di SESTAN, 1985.

[259] DENINA, 1769, I, p. 164.

[260] DENINA, 1769, I, pp. 350-363.

[261] DENINA, 1769, II, pp. 68, 139 e 228.

mezzi tempi, con le Italiche antiche» [262], collocando entrambe in un'analoga posizione nell'evoluzione verso l'affinamento, dalla rozzezza alla civiltà. Incerta rimaneva la valutazione storica del fondamentale elemento di differenza tra le repubbliche dell'antichità e quelle medievali, cioè l'intervento del popolo nelle vicende politiche; insoluto era pure il quesito, tema fondamentale della storiografia italiana dopo Machiavelli, se il potere ecclesiastico romano, impedendo l'estendersi del dominio imperiale in Italia, avesse assolto a una funzione positiva o negativa [263]. La periodizzazione adottata per narrare la fine del Medioevo e i secoli dell'età moderna era peraltro prudentemente guelfa. Fissando a metà del XIII secolo un «risorgimento dell'arti e del commercio» [264] poteva attribuire al clero un ruolo significativo e positivo; in particolare apprezzava la funzione svolta dai frati predicatori nell'instancabile politica delle repubbliche cittadine riuscendo a volte ad essere mediatori tra i vari ordini di cittadini e tra le città [265]. Denina collocava un periodo di decadenza tra il XV secolo e la metà del XVI secolo, da cui ci si sarebbe risollevati in coincidenza con l'avvio della strategia controriformista e mantenendo per tutto il Seicento un ruolo di eccellenza in Europa. Significativo è il convergere di teologia e scienza. «Né lo studio delle ecclesiastiche e divine cose ritardò punto il progresso delle umane lette-

[262] DENINA, 1769, II, p. 240. Cfr. II, p. 226: «. . . i costumi degl'Italiani si trovarono dopo il 1000 quali erano stati quelli de' Volsci e de' Latini e degli altri Itali antichi, avanti che Roma li soggiogasse».

[263] DENINA, 1769, II, pp. 245-246.

[264] DENINA, 1769, II, p. 247.

[265] DENINA, 1769, II, p. 249: «La poca fermezza e l'instabilità del sistema nasce ne' governi popolari dalla natura stessa della multitudine, che solo si muove dall'oggetto che ha sotto gli occhi e che si presenta alla sua immaginazione; e la perpetuità delle guerre o esterne tra vicine città, o delle interne tra nobili e plebei, procede dal fondo inesausto della cupidità umana, e dalla voglia, che hanno gli uni di vivere liberi e senza giogo, gli altri di soprastare o d'opprimere altrui. Ma non è però da dissimulare che le persone religiose del secolo XIII nel trattare le cose di stato poteano aver bene spesso oggetto e fine diverso dagli arringatori delle repubbliche greche o italiche de' vecchi tempi . . .».

re, e delle scienze profane, né delle arti liberali e civili, né delle macchine; che anzi non furono mai né sì universalmente, né con tanto onore e profitto della nazione coltivate dagli Italiani» [266]. La decadenza dell'Italia all'inizio del Settecento fu quindi in parte effetto dello spopolamento delle campagne a favore delle città, in parte si verificò «per una causa esteriore, che furono i progressi che fece in Francia il commercio, e le manifatture, e tutte le arti e meccaniche, e liberali» [267]. Le *Riflessioni sopra lo stato d'Italia dopo la pace di Utrecht* [268], sviluppate ampiamente nell'*Impiego delle persone* del 1777, muovevano da questa diagnosi per indicare proposte per favorire un incremento demografico soprattutto nelle campagne e affinché «il clero secolare, e tutta la diversa schiera de' regolari, vieppiù cooperi e attribuisca al vantaggio temporale della società, non solamente senza rovesciare i principi sopra cui sono stabiliti, ma ancora con accostarvisi maggiormente» [269].

La fama europea di Denina in Italia e in Europa fu negli anni settanta legata alla sua storia d'Italia, che divenne un testo di riferimento fortunato nella pubblicistica europea, modello di una storia nazionale, anche per la Germania [270], sufficientemente incolore ideologicamente e letterariamente aggiornata da non suscitare polemiche sul suo modello interpretativo [271]. L'infelice tentativo di pubblicare a Firenze l'*Impiego delle persone* e il successivo forzato periodo di ritiro a Vercelli indussero in Denina certamente una qualche insofferenza per il mondo intellettuale to-

[266] DENINA, 1769, III, p. 273.

[267] DENINA, 1769, III, p. 363.

[268] DENINA, 1769, III, pp. 389 ss., ora in VENTURI, 1958, pp. 729 ss.

[269] DENINA, 1769, III, p. 407.

[270] Cfr. la recensione molto positiva alla tempestiva traduzione tedesca di DENINA, 1771-1773, in «Allgemeine deutsche Bibliothek», 1773, Anhang, Abt. 3, 13-24, pp. 1449 ss. Nella recensione si sottolineava l'assenza per la Germania di un'opera analoga.

[271] Sulla fortuna della storia di Denina cfr. VENTURI, 1958, pp. 712 ss. Il riferimento è a PILATI, 1769-1772.

rinese: la possibilità di trasferirsi a Berlino fu quindi bene accolta e l'abile mediazione di Lucchesini garantì a Denina ogni possibile vantaggio [272].

L'allontanamento da Torino non significò una frattura con il mondo subalpino [273] né significò un mutamento fondamentale dei suoi interessi e dei suoi atteggiamenti. Le lettere al fratello Silvestro ce lo mostrano assorbito dalla vita accademica e letteraria, privo di interesse per gli avvenimenti politici ma pieno di entusiasmo per Pio VI e per il suo viaggio a Vienna [274]. Per quanto illuminata, la sua ortodossia cattolica fu palese e fuori discussione, tanto da esporlo a una pubblica e spiacevole polemica da parte della rivista più impegnata nella diffusione dell'*Aufklärung*, la «Berlinische Monatsschrift», impegnata in una furiosa polemica contro i presunti tentativi cattolici (soprattutto del disciolto ordine gesuita) di riconversione dei protestanti [275]. Isolato da gran parte della vita culturale berlinese, Denina non ebbe rapporti particolarmente cordiali neppure all'interno dell'Accademia, dove si di-

[272] NEGRI, 1933, p. 136.

[273] Cfr. DENINA, 1782, n. p.: «. . . Je puis me vouer à ce grand Roi sans rien diminuer de mon zèle pour mon souverain naturel, dont le caractère incomparable ne pourra jamais s'effacer de mon coeur . . .».

[274] Cfr. a titolo esemplificativo la lettera del 21 novembre 1782: «Il viaggio di S. Santità nella Germania, prescindendo dal progetto principale, di cui ancora non si sa l'esito, e solamente iersera seppi da questa corte copia dell'allocuzione, la quale si dice molto superstiziale [?], fu per altro di molta edificazione ai cattolici e fece un'impressione ottima e maravigliosa negli animi degli stessi eretici per la decorosa maestà con cui il S. Padre funzionò e benedisse» (Torino, BN, R. III 2). Su tutto il viaggio di Pio VI e sulle reazioni che suscitò cfr. KOVACS, 1983.

[275] *Geglaubte Neigung der Protestanten zum Katholicismus*, in «Berlinische Monatsschrift», 7, 1786, pp. 183 ss. in cui Nicolai attaccava violentemente l'ambigua affermazione di Denina, per cui «Se una volta i cattolici ne saranno liberi [dai ceppi importunti della censura] questi luterani troveranno più facilmente a riconoscere il Papa cui sono meno avversi di qualche [sic] volgarmente si crede», sulla base di una presunta propensione dei protestanti verso il cattolicesimo come il più efficace strumento per mantenere il rispetto verso la morale (DENINA, 1786, p. 35).

stinse soprattutto per una fedeltà assoluta nei confronti delle manovre di Hertzberg e di Lucchesini, assecondandone, secondo le accuse dei suoi avversari, le violazioni dell'autonomia sempre fragile dell'Accademia [276]. È peraltro da sottolineare il raccordo innegabile che i risultati delle ricerche di Denina mantennero con gli orientamenti fondamentali di Hertzberg. Le indagini linguistiche di Denina degli anni ottanta e novanta, raccolte nell'enciclopedica *Clef des langues*, approdarono alla tesi che all'origine di tutte le lingue europee ci fosse il celto-teutonico [277] in evidente consonanza con le interpretazioni universal-storiche del potente ministro sopra accennate. Denina riprese da Hertzberg anche i temi fondamentali della descrizione delle istituzioni prussiane e della loro eccellenza. La costituzione prussiana consisteva per lo storico piemontese «nell'indivisibilità del potere sovrano, nella divisibilità dei beni nella nobiltà; nella dipendenza dei contadini dai loro signori; nella conservazione di alcuni stati provinciali» [278]. La forza militare e la coesione sociale de-

[276] Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, *Acta die Organisation und Verwaltung der Königl. Akademie der Wissenschaften betreffend 1794-1805*, Abt. 1, n. 10, ff. 93 *r-v*, dove de Verdy portava come esempio del dispotismo di Hertzberg l'elezione di Moritz ottenuta con il voto decisivo concesso al *Kurator* da Denina. Altri episodi che testimoniano le frizioni tra Denina e alcuni accademici sono registrati, *Litterarischer Briefwechsel* dell'Accademia, V, 9, ff. 61 ss. per gli anni dal 1800 in poi.

[277] DENINA, 1804, in particolare pp. XXVIIII-XXIX. La ricerca di Denina, strettamente etimologica, si ricollegava a impostazioni di metà secolo ed estranee ai nuovi orientamenti: cfr. i due saggi di AARSLEFF, *The Study and Use of Etymology in Leibniz* e *The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder* in AARSLEFF, 1982, rispettivamente pp. 84 ss. e 146 ss. e le osservazioni complessive in TIMPANARO, 1972. Per una generosa ma discutibile rivalutazione dell'opera di Denina nel contesto berlinese cfr. MARAZZINI, 1984, pp. 161 ss.

[278] DENINA, 1794, I, pp. 134-135. Denina rimandava esplicitamente (e si rifaceva ampiamente) ai brevi saggi che Hertzberg aveva scritto per l'*Encyclopédie méthodique* e che furono raccolti in HERTZBERG, 1787. Cfr. in particolare l'articolo di HERTZBERG, *Prusse*, pp. 43 ss.

rivavano dall'assenza del maggiorascato e dalla forzata residenza dei nobili sulle loro terre. «Per questa stessa ragione la condizione dei contadini degli stati prussiani... è molto utile alla monarchia e forse meno contraria all'umanità di quanto ci si immagini» [279]. Le *corvées* erano una forma di affitto per la terra coltivata che non può essere espropriata; d'altra parte l'abitudine dei contadini alla subordinazione ne faceva buoni soldati: la giustificazione della servitù della gleba era completa [280]. Neppure sottoposti a critica erano i complementari previlegi nobiliari che facevano della costituzione prussiana un «misto d'aristocrazia» [281]. Le stesse posizioni si espressero nella sua esposizione all'Accademia sui vantaggi per il progresso delle lettere garantiti dalla monarchia sulla repubblica [282]. Analogo sforzo giustificatorio si ritrova nel suo saggio su Federico II, dove, in contrasto con una parte importante della pubblicistica tedesca contemporanea, scarsissimo rilievo è attribuito alla dimensione esemplare di Federico II *roi-philosophe* [283]: questi era stato piuttosto per Denina un re-amministratore con propensioni militaresche, ma non per questo tirannico e violento [284], anzi abituato a consultarsi prima delle decisioni e favorevole a consolidare la posizione sociale ed economica dei nobili [285].

Questo consolidarsi della sua identificazione con le istituzioni monarchiche negli anni ottanta e novanta e il definitivo dissolversi delle pur prudenti proposte riformatrici degli anni settanta si riflessero sia nel dizionario biografico, la *Prusse littéraire*, assai informata e aggiornata tanto da superare largamente ogni analoga opera sulla Berlino

[279] DENINA, 1791-1793, I, p. 136.

[280] DENINA, 1791-1793, I, pp. 137 ss.

[281] DENINA, 1791-1793, I, p. 141.

[282] DENINA, 1794. Questa memoria era stata letta nella seduta dell'Accademia del 25 settembre 1794.

[283] SCHIEDER, 1983.

[284] DENINA, 1788, p. 417.

[285] DENINA, 1788, p. 443.

settecentesca, ma celebrativa quando non sgradevolmente autocelebrativa, e spesso moralistica nella sua chiusura all'interno della cultura accademica [286], sia, ancor più marcatamente nelle *Rivoluzioni della Germania*, pubblicate per la prima volta a Firenze nel 1804 [287]. Il modello di quest'opera, che avrebbe dovuto rappresentare il significato del suo lungo soggiorno a Berlino, era il medesimo delle *Rivoluzioni d'Italia*; il materiale derivava dalle storie imperiali di Mascow, Barre e Pfeffel di metà secolo e dalla già citata storia di Schmidt, per cui, come notava con sollievo Denina stesso, non ci fu contatto con la «polvere degli archivi» [288]. In assenza di novità documentarie l'interesse deve concentrarsi sul modo in cui Denina articolava i grandi nodi della storia tedesca. Su questi temi la trattazione di Denina non aveva traccia delle proposte storiografiche degli anni ottanta a Berlino. La descrizione dei Germani era derivata da Tacito, ma non aveva alcuno dei caratteri eroici ed esemplari che i prussiani da Hertzberg a Möhsen avevano loro attribuito. Il cristianesimo era valutato esclusivamente nella sua funzione civilizzatrice in esplicita polemica con chi pensava che questo avesse significato la perdita dell'antica virtù [289]. La conversione dei Sassoni per opera di Carlomagno era narrata in toni positivi, ignorando le polemiche tedesche legate a quell'episodio fondamentale dell'identità tedesca [290]. Contro Pilati, Denina difendeva Carlomagno come re esemplare e dichiarava legittima la sua incoronazione da parte del pa-

[286] Per tutti l'articolo dedicato a se stesso, in DENINA, 1790-1791, I, pp. 359-470. Per un paragone con un analogo dizionario biografico cfr. SCHMIDT-MEHRING, 1795.

[287] DENINA, 1805.

[288] DENINA, 1805, Prefazione n. p.

[289] DENINA, 1805, I, p. 72: «Perché egli è certo che anche le semplici istruzioni evangeliche . . . non potevano andar disgiunte dalle massime principali della sociabilità, della subordinazione e della mansuetudine, fondamenti indispensabili della pubblica tranquillità». Cfr. anche I, p. 114.

[290] DENINA, 1805, I, pp. 82-92.

pa [291]. Se non c'era tentativo di comprendere la specificità della civiltà medievale, mancava la polemica contro la superstizione e la decadenza del senso religioso. «E per quanto assurde ci paiono quelle pratiche e prove equivoche; niuno negò mai che, dopo esservi introdotto il Cristianesimo, si fosse assai più umanizzata la nazione, e diventata meno feroce» [292]. La prospettiva pragmatica era utilizzata nella giustificazione morale dell'avvenuta frammentazione politica dell'Impero, senza che venisse dato un giudizio sull'evoluzione policentrica del Sacro Romano Impero nel confronto appena accennato con la nascita della monarchia assoluta francese [293]. Alla Riforma protestante e alla sua dimensione dottrinale era dedicata un'attenzione distratta, mentre la guerra dei contadini era descritta dettagliatamente come tentativo di introdurre «una furibonda democrazia» ispirata in ultima analisi dalla predicazione stessa di Lutero [294]. Neppure nell'ultimo volume, dedicato al Settecento, la prospettiva di Denina si allargava né l'andamento essenzialmente annalistico era abbandonato a favore di una più agevole e problematica esposizione degli avvenimenti riguardanti soprattutto il regno di Federico II [295]. Non con un contributo alla discussione in corso sul ruolo di Federico II nella storia tedesca quanto con una ripresa delle indicazioni storiografiche che il suo collega accademico de Verdy aveva proposto si chiuse l'attività di Denina come storico della Germania [296].

[291] DENINA, 1805, I, pp. 81 e 93-98. La polemica era esplicitamente con la ricostruzione di questo episodio in PILATI, 1771, ma tutta la prospettiva di Denina era alternativa a quella di Pilati.

[292] DENINA, 1805, II, p. 212 e III, p. 57.

[293] DENINA, 1805, II, p. 212.

[294] DENINA, 1805, IV, p. 60.

[295] Cfr. DENINA, 1805, VI.

[296] De Verdy suggerì la forma annalistica come la più appropriata a organizzare il racconto degli avvenimenti del regno federiciano in *Essai sur la manière de rédiger l'histoire du règne de Frédéric II, Roi de Prusse*, in *Nouveaux mémoires*, 1790-1791 (1795), pp. 551 ss.

Con la tardiva pubblicazione della storia tedesca di Denina si chiudeva definitivamente una fase della ricerca in campo storico dell'Accademia delle scienze. Denina aveva in qualche modo onorato il suo impegno con Lucchesini e Hertzberg ma senza risollevare per questo il prestigio dell'istituzione ormai molto compromesso. La riorganizzazione dell'Accademia, compiuta dopo molti rinvii ed esitazioni nel 1812, ne mutò infatti completamente compiti e orientamenti [297]. Già dai primi anni novanta le critiche alla sterilità e scarsa diffusione della storiografia degli accademici erano diventate aperte e difficilmente confutabili [298]. Malgrado le massicce nuove immissioni di dotti tedeschi nel 1786 per riequilibrare gli assetti interni all'istituzione a favore degli orientamenti «nazionali», l'Accademia non migliorò il suo livello di attività storiografica, concentrandosi piuttosto nella difesa accanita dalla *Popularphilosophie* contro Kant e Fichte. Da quest'ultimo venne presto la liquidazione feroce e definitiva di Wegelin, simbolo dell'illuminismo storico-filosofico dell'Accademia, che segnò la frattura netta della nuova cultura con un tipo di interesse per la storia irrimediabilmente legato agli orientamenti *philosophiques* di Federico II [299].

La crisi della storiografia accademica era in realtà già maturata negli anni ottanta quando il suo isolamento dal re-

[297] Cfr. in generale HARNACK, 1970, I, 2 e la pertinente osservazione di Knobloch sulla scomparsa dei risultati dell'Accademia dalla coscienza della ricerca tedesca nell'Ottocento (KNOBLOCH, 1982, p. 136).

[298] Ma cfr. già la proposta di Zöllner che le accademie esistenti si dedicassero a esaminare «die Zuverläßigkeit neuer Berichte, neuer Beobachtungen» e a distinguere pubblicamente «das Wahre vom Falschen, das Zweifelhafte vom Gewissen», con implicita ma trasparente allusione polemica all'Accademia berlinese (*Über gelehrte Lügen und Irrthümer, nebst Vorschläge, die Schädlichkeit derselben zu vermindern*, in «Berlinische Monatsschrift», 5, 1785, pp. 275-276). Più esplicitamente a favore dell'abolizione dell'Accademia delle scienze cfr. «Novellen», 3, 1790, pp. 152 ss.

[299] Cfr. FICHTE, 1806, p. 361.

sto dell'élite intellettuale della capitale si era accentuato. In particolare, gli accademici avevano saputo articolare variamente le ragioni della monarchia federiciana fino a tentarne con Hertzberg un'interpretazione nazional-patriottica, ma non avevano saputo in definitiva soddisfare l'interesse per la storia che un nuovo pubblico di lettori, anche a Berlino come nelle altre capitali tedesche, andava concependo dalla metà del secolo, allargando sensibilmente l'arco dei temi trattati e marcando i requisiti di letterarietà e buon gusto narrativo ed espositivo che si richiedevano ai nuovi libri storici [300]. Nei primi anni sessanta un osservatore legato alla cultura berlinese come Abbt sottolineava, in aperta critica alle abitudini correnti, la necessità di indirizzare i nuovi libri di storia ad un pubblico più vasto di quello formato solo dai sovrani e dai comandanti militari [301]. Una decina d'anni dopo i contemporanei poterono rilevare senza esitazioni che questo era avvenuto al di là di ogni aspettativa: nel 1779 in una rivista berlinese ad ampia diffusione lo storico Galletti constatava come

[300] Su questo tema cfr. in particolare la messa a punto dei termini del problema in VIERHAUS, 1976.

[301] Ad esempio in *Gedanken von der Einrichtung der ersten Studien an einen jungen Herrn von Stande*, in ABBT, 1783, V, p. 85: la storia deve servire di stimolo anche a coloro che non diventeranno «Regenten und Heerführer; aber alle müssen Patrioten und ehrliche Männer werden». Cfr. anche il suo programma storiografico in *Vom Vortrag der Geschichte*, ABBT, 1783, V, pp. 128-129: «Um diesen [den philosophischen Nutzen der Geschichte] nun zu erreichen, muß man gewisse Abschnitte in der Geschichte machen, nicht zwar blos nach Jahrhunderten, sondern nach Hauptrevolutionen. Man hält die Masse eine Zeitlang auf, um sich auf dem Raume selbst und bey denen Dingen, die sich fortgewälzt haben, etwas genauer umzusehen. Die Denkungs- und Handlungsart eines Landes; seine selbst ausgedachten und unvermutheten Vortheile, seine Meinungen, woraus er seine Absichten sowohl als geistlichen Wohlfahrt wählet; diese Dinge verdienen wohl einen solchen Stillstand . . . Wenn wir Philosophen seyn wollen: so müssen wir die Vorurtheile des Pöbels ausrotten, und dieses kann nicht anders geschehen, als wenn wir mancherlei Jahrhunderte, ihre Gewohnheiten, Gebräuche, Sitten, Meinungen mit einander vergleichen lassen, um durch die vielerlei Fälle das Urtheil über einen einzigen entweder zurückhazuklten, oder zu mässigen».

dato di fatto il sensibile aumento dei lettori dei libri di storia e indicava i criteri, fondamentalmente cetuali e patriottici, secondo i quali a suo avviso indirizzare questo generalizzato interesse per la storia [302]. Di fronte all'incremento nella produzione editoriale, il dottissimo Büsching rese conto settimanalmente dal 1773 al 1788 dei libri di argomento storico e geografico appena pubblicati [303]. La più importante delle riviste culturali tedesche, l'«Allgemeine deutsche Bibliothek» coordinata e pubblicata a Berlino da Nicolai a partire dal 1765, dedicò una parte consistente delle sue recensioni ai libri di storia, con notevole attenzione alle traduzioni tedesche di opere francesi e inglesi [304]. Accanto all'accresciuta attività editoriale in campo storico, per cui a Berlino è esempio proprio la casa editrice di Nicolai, si deve notare che i periodici di discussione e di intrattenimento per il grande pubblico ospitarono sempre più spesso, a partire dagli anni settanta e in netto contrasto con i settimanali morali, testi di argomento storico sotto forma di estratto da opere più vaste e impegnative o di esposizione di argomenti che riguardavano da vicino gli interessi di un pubblico orientato a cogliere storicamente la propria identità di ceto sociale [305]. La storia contemporanea svolse in questo allargamento di interesse e di tematiche un ruolo determinante, perché permetteva di integrare, soprattutto nei saggi storici dei periodici a larga diffusione, dati statistici e tabelle demografiche nella tradizionale esposizione narrativa [306]. Un esempio importante di questa tendenza a sostanziare la ri-

[302] *Einige Gedanken über den Nutzen und den Zweck der Geschichte*, in «Olla Potrida», 1779, pp. 313 ss.

[303] «Wöchentliche Nachrichten», 1773-1788.

[304] Il 16% delle recensioni dedicate ai circa 85.000 libri passati in rassegna dalla rivista di Nicolai riguardavano opere di argomento storico (i dati statistici sono in OST, 1928, p. 43 e RAABE, 1983, p. 63.)

[305] L'esempio più trasparente è la storia del commercio dall'inizio del genere umano fino all'età contemporanea, divisa in cinque età, in «Neues Staatenjournal», 1788, I, pp. 112 ss. e 167 ss.

[306] Cfr. DANN, 1987.

costruzione storica tradizionale con dati di tipo economico e statistico venne dall'antichistica e precisamente da Meierotto, uomo dell'amministrazione scolastica impegnato nella riforma del sistema educativo [307]. La sua opera sulla repubblica romana, uno dei punti di riferimento documentari per Herder [308], esaminò infatti in una prospettiva di storia filosofica e pragmatica il ruolo politico e giuridico della plebe nella storia della decadenza della repubblica, affrontando il tema con ampio ricorso a dati demografici, di storia religiosa ed istituzionale per cogliere l'evoluzione costituzionale di Roma repubblicana e individuare secondo quali criteri dovesse essere regolato il rapporto tra lo stato e la massa della popolazione [309].

Per il pubblico dei lettori l'accentuarsi della prospettiva storica in saggi di discussione religiosa, morale o politica aveva una rilevanza diretta per indicare quanto si era fatto e quanto restava da fare nel progresso dell'*Aufklärung*. La vocazione più scopertamente didattica era ripresa ad esempio dal filologo Wolf sulla «Berlinische Monatsschrift» a proposito della polemica sul magnetismo: «La storia delle follie passate e della superstizione sorpassata diventa la maestra di tempi altrimenti illuminati, se determinate forme di quelle diventano nuovamente epidemiche» [310]. Mendelssohn nel 1783 proponeva alla *Mittwochsgesellschaft* che «si traessero dalla storia esempi, in cui o l'*Aufklärung* in generale o, in particolare, un'illimitata libertà di esprimere la propria opinione, ha realmente reca-

[307] Su Meierotto, personaggio emblematico dell'illuminismo federiciano, cfr. *Zum Andenken*, 1801. Qualche cenno in BRUNSCHWIG, 1973, p. 289.

[308] Cfr. FÖRSTER, 1986, p. 376.

[309] MEIEROTTO, 1776.

[310] WOLF, *Ein Beitrag zur Geschichte des magnetischen Sonnambulismus aus dem Althertum. An Herrn Oberkonsistorialrath Gedike*, in «Berlinische Monatsschrift», 8, 1786, p. 215: «Die Geschichte ehemaliger Thorheiten und veralteten Aberglaubens wird die Lehrerin sonst aufgeklärter Zeiten, wenn gewisse Arten von beiden aufs neue epidemisch werden».

to danno alla pubblica felicità» [311]: era una proposta provocatoria, che non uscì dal segreto nel quale si tenevano le riunioni della società, ma il filosofo interpretava così il potenziale di critica e di emancipazione civile che l'attività storiografica poteva, neppure troppo indirettamente, portare in primo piano. A parte il caso di Nicolai, una storiografia interprete dei valori della società civile distinti da quelli delle istituzioni monarchiche non superò se non occasionalmente lo stadio della dichiarazione programmatica. Hufeland interpretò convinzioni diffuse sostenendo che «il vero degno oggetto della storia non è il racconto di sovrani e guerre, ma il movimento dello spirito dell'umanità, la condizione dei popoli, la loro forma di governo, la loro felicità etc.» [312]. Anche Dohm svolse un'opera notevole in questo senso di presentazione al grande pubblico di documenti e problemi della storia contemporanea su una delle sue riviste, concependo un ideale di storia molto più complesso della tradizionale storia dinastica [313]; avrebbe voluto scrivere una storia della nazione ebraica dalla distruzione dello Stato d'Israele, con l'obiettivo di «trarre dall'infelice storia degli ebrei la conclusione che l'opprimente condizione in cui ancora oggi [questi] vivono nella maggior parte degli stati, è solo un resto dei pregiudizi impolitici e inumani dei secoli più oscuri e quindi indegni di vivere nel nostro tempo» [314]. Il suo saggio sul-

[311] Citato in KELLER, 1896, p. 80: «Ich wünschte, daß die Beispiele aus der Geschichte aufgesucht würden, wo entweder Aufklärung überhaupt, oder insbesondere, eine ungebundene Freiheit seine Meinung zu äussern, der öffentlichen Glückseligkeit wirklich geschadet hat».

[312] HUFELAND, in «Teutscher Merkur», 4, 1788, p. 16 cit. in DANN, 1978, p. 407 nota 56: «... daß nicht Erzählungen von Regenten und Kriegen, sondern der Gang des Geistes der Menschheit, der Zustand der Völker, ihre Regierungsform, ihre Glückseligkeit usw. der wahre würdige Gegenstand der Geschichte ist».

[313] «Materialien», 1777-1785.

[314] DOHM, 1781, n. p.: «... Aus der unglücklichen Geschichte der Juden die Folge zu ziehen, daß die drückende Verfassung, in der sie noch izt in den meisten Staaten leben, nur ein Überbleibsel der unpolitischen und unmenschlichen Vorurtheile der finstersten Jahrhunderte, also unwürdig sei in unsern Zeiten fortzudauern».

l'uguaglianza civile degli ebrei fu in realtà esclusivamente argomentato politicamente.

L'interprete più conseguente di una storiografia che si riferiva esplicitamente a valori espressi prevalentemente dalla società civile fu il già citato Nicolai. Egli stesso fu editore di successo, prima ancora che uomo di cultura e discusso portavoce dell'illuminismo berlinese, fu estraneo per la maggior parte della sua vita alle istituzioni della cultura ufficiale e scelse di rivolgersi direttamente al mercato editoriale e parallelamente di previlegiare quei rapporti sociali organizzati nelle società massoniche e nella *Mittwochsgesellschaft*, su una base, in linea di principio almeno, di perfetta eguaglianza, dove il discrimine era costituito dal merito intellettuale ed economico prescindendo da considerazioni di ceto [315]. A far valere questi orientamenti direttamente sulla sua storiografia fu una forte attrazione, non comune tra gli storici tedeschi di quegli anni, per il Voltaire storico dell'*Essai sur les moeurs*. Per Nicolai il francese aveva rappresentato un punto di svolta: «La storia universale del mondo fu fino a lui la biografia dei governanti, egli per primo ne fece la storia degli uomini. Ordinò per primo gli avvenimenti non secondo i governi dei sovrani ma secondo i destini dei dominati» [316]. La descrizione storica di Berlino, pubblicata da Nicolai per la prima volta nel 1769 per venire incontro a una forte domanda del pubblico dei lettori, sottolineava di conseguenza la forza e la solidità dell'articolazione interna della città, incentrata sulle attività professionali, produttive e commerciali, garantite sì nel loro buon andamento dalle istituzioni di polizia [317], ma mosse, secondo il qua-

[315] Sulla figura di Nicolai cfr. MÖLLER, 1974.

[316] «Allgemeine deutsche Bibliothek», 1774, II, p. 375: «Die allgemeine Historie der Welt war bis auf ihn die Lebensgeschichte der Regenten, er machte sie zuerst zur Geschichte der Menschen. Er ordnete zuerst die Begebenheiten nicht nach Regierungen der Beherrscher, sondern den Schicksalen der Beherrschten». Ma cfr. anche la critica dello stesso Nicolai ad Abbt di essersi lasciato troppo influenzare da Voltaire in ABBT, 1783, VI, p. XXVII.

[317] NICOLAI, 1769, pp. 302 e 179.

dro disegnato da Nicolai, eminentemente dallo spirito imprenditoriale che aveva trasformato la cultura della capitale: «il modo di vivere a Berlino è libero e disinvolto, di cerimonie inutili la gente si cura poco. I diversi ceti si mescolano qui in società più forse che in molte altre città» [318]. La centralità della cultura degli abitanti è anche la caratteristica più originale della sua storia del regno di Federico II e della polemica con Zimmermann che ne seguì: il giudizio di Nicolai sul sovrano e su suo padre Federico Guglielmo I si fondava su una prospettiva storica che voleva abbracciare la storia del Settecento prussiano soprattutto nei suoi aspetti demografici, economici e finanziari, e rivelava la capacità dei due sovrani di porsi al servizio del benessere economico e sociale della popolazione, escludendo polemicamente l'espansione territoriale e il coraggio militare come gli unici criteri possibili di giudizio per l'azione del sovrano [319]. Da questo punto di vista Nicolai si sentiva legittimato a fare propria ed esprimere senza riserve la critica a come Federico II aveva organizzato il sistema della *régie* [320], ma anche a esaltare la libertà di religione e di pensiero da questi garantita e il suo contributo ai progressi dell'*Aufklärung* prussiana. Il risultato più significativo di questo orientamento a cogliere empiricamente la dimensione dell'emancipazione civile ed intellettuale sostenuto da una ricerca rigorosamente documentaria furono le ricerche di Nicolai sulla storia dei templari e del loro drammatico annientamento nel 1312 e sulle origini della massoneria, in cui Nicolai affrontò criti-

[318] NICOLAI, 1769, p. 404: «Die Lebensart in Berlin ist frey und ungezwungen, von unnöthigen Ceremonien hält man wenig. Die verschiedenen Stände vermischen sich allhier in Gesellschaften eher als vielleicht in manchen andern Städten».

[319] NICOLAI, 1788, I, p. 152. Su questo testo di Nicolai cfr. soprattutto l'ampia analisi di MÖLLER, 1983 (a).

[320] NICOLAI, 1791, II, p. 93. Cfr. la lettera scritta a Nicolai dall'alto funzionario Siebmann, del 27 gennaio 1789, dalla quale risulta che Siebmann era stato incaricato di preparare il terreno a una favorevole censura di questo libro di Nicolai presso il ministero degli esteri (27 gennaio 1789, Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 71).

camente la ricostruzione di Herder, Lessing e Anton di quelle vicende ed esplicitò le sue posizioni di metodo storico generale applicandole a un argomento come questo oggetto di ampio dibattito in quegli anni per sue dirette implicazioni politiche [321]. Esiste nel saggio di Nicolai una volontà di esattezza filologica, di completezza documentaria e di prudenza nella formulazione delle ipotesi che lo distinguono metodologicamente dagli scritti paralleli di Herder e di Lessing. L'esattezza della ricostruzione aveva del resto per Nicolai in se stessa un valore emancipatorio dagli errori e dalle mistificazioni del passato. «Un'*Aufklärung* storica senza documenti non è in nulla un'*Aufklärung*» [322] e per questo motivo era necessaria una rigorosa distinzione tra verità accertata e supposizione.

«Se si vuole offrire una storia vera, non bisogna affermare null'altro che ciò che è certo, di cui si può portare una prova storica, e questa deve venire dalle giuste fonti, da storici contemporanei e da documenti e ancora tutte le circostanze devono essere ben soppesate. Soprattutto bisogna considerare che non tutte le cose simili che si sono verificate in tempi diversi, per ciò stesso appartengono a una stessa classe. *Post hoc non est propter hoc!* ... Congetture e ipotesi non sono prove storiche» [323].

Lo spunto polemico contro chi, come in questo caso Lessing, si abbandonava a spericolate ricostruzioni non sufficientemente suffragate dai fatti non impediva a Nicolai di

[321] Cfr. in generale MÜLLER, 1965, che si concentra però prevalentemente su Herder.

[322] NICOLAI, 1782, II, p. 122: «... Eine Aufklärung ohne Gründe, eine historische Aufklärung ohne Dokumente ist gar keine Aufklärung».

[323] NICOLAI, 1782, I, p. 165: «Will man eine wahre Geschichte liefern, so muß man nichts als gewiß behaupten, wovon man nicht einen historischen Beweis führen kann, und dieser muß aus den rechten Quellen, aus gleichzeitigen Geschichtsschreibern und aus Urkunden geführt werden, und noch müssen hierbey alle Umstände wohl erwogen werden. Besonders muß man bedenken, daß nicht alle ähnliche Dinge, die zu verschiedenen Zeiten gewesen sind, deshalb zu einer Klasse gehören. Post hoc non est propter hoc! ... Muthmassungen und Hypothesen sind nicht historische Beweise». Cfr. anche I, p. 13.

esprimere giudizi morali su singole persone o su epoche intere. La ricostruzione della connessione di causa all'origine di decisioni o comportamenti non escludeva la possibilità di definire «irrazionale e terribile» l'Inquisizione e condannare la violenza di cui fu intessuto l'intero Medioevo [324]. Anzi solo all'interno di una civiltà guidata dai valori di preti e sovrani bigotti, assetati di sangue e condannati dal «tribunale della sana ragione» [325], si poteva comprendere nei suoi termini esatti la vicenda dei templari e la loro tragica fine, senza farsi coinvolgere in giudizi dettati da posizioni preconcette. «È quanto meno ingiusto volere rovesciare testimonianze storiche convergenti e addirittura confessioni attraverso un paragone scorretto con i nostri costumi attuali» [326]. Per questo motivo, senza volere idealizzare i templari come vittime (come era stato il caso per Thomasius all'inizio del secolo), né oltraggiarli come eretici, Nicolai traeva dall'analisi dei documenti e della cultura religiosa del loro tempo la convinzione [327] che alla base della loro condanna fosse l'assunzione all'interno dell'ordine di dottrine gnostiche attraverso il contatto in Oriente con il razionalismo monoteista maomettano e raccolte nella negazione della divinità di Cristo. Questa specificità storica dei templari, che Nicolai dichiarava di trarre dalle sole fonti correttamente utilizzate [328], lo induceva a contrapporsi nettamente sia alla tesi di Lessing che la massoneria si riconnettesse alla tradizione templare [329]

[324] NICOLAI, 1782, I, p. 15 e p. 57.

[325] NICOLAI, 1782, I, pp. 15-16.

[326] NICOLAI, 1782, I, p. 76: «Es ist wenigstens unrecht, übereinstimmende historische Zeugnisse, ja sogar eigene Bekenntnisse, bloß durch eine nicht einmal richtige Vergleichung mit unsern jetzigen Sitten, umstoßen zu wollen».

[327] NICOLAI, 1782, I, p. 100.

[328] NICOLAI, 1782, II, p. 51: «Ich sagte nichts mehr, nichts weniger als was da stand, ich ließ wissentlich nichts aus, sondern ich brachte alles zusammen was die Tempelherren wirklich ausgesagt hatten, was man, den Umständen nach, als wahr annehmen mußte».

[329] Cfr. LESSING, 1781.

sia alla ricostruzione di Herder apparsa sul «Teutscher Merkur»[330]. Nicolai si dedicava a puntualizzare le circostanze che a suo avviso a metà del Seicento diedero origine alla massoneria moderna e dove un ruolo eminente assegnava a Valentin Andräe e a Robert Fludd[331]; si interrompeva così di fatto una continuità di valori morali che costituivano il vero interesse di Herder e Lessing, al di là dei rapporti documentati storicamente. In particolare contro Herder, Nicolai si ritrovava al fianco di Schlözer nel respingere i nuovi criteri storiografici aggressivamente proposti da Herder alla base di una concezione che sarebbe diventata lo storicismo[332]. Lo scrupolo documentario, lo sforzo di riconoscere l'alterità del passato e il riconoscere una forma di progresso della ragione umana nella storia non differenziano Nicolai, al contrario di quanto è stato di recente sostenuto[333], dal complesso della cultura storica di ispirazione pragmatica, nella quale anzi Nicolai si riconosceva e dalla quale fu in definitiva il più significativo esponente a Berlino al di fuori dell'Accademia delle scienze. Lungi dall'essere mossa da individualità collettive e dotata di una propria identità irreducibile a una comprensione razionale, la storia aveva infatti per Nicolai una forte dimensione esplicativa e quindi indicativa di prassi «illuminanti». Tra illuminismo e storia c'è stretto legame nel senso che «la storia porta la fiaccola davanti all'illuminismo. Nella teologia e nella filosofia ciò è molto visibile;

[330] *Historische Zweifel über das Buch: «Versuch über die Beschuldigungen, welche den Tempelherrnorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß; nebst einem Anhange über das Entstehen der Freimäurergesellschaft», von Friedrich Nicolai*, in HERDER, 1883, XV, pp. 57 ss., che difende con veemenza l'interpretazione di Lessing, mostrando anche in questo caso la divaricazione di interessi e impostazione tra il gruppo berlinese e Herder.

[331] NICOLAI, 1782, I, pp. 167 ss. Cfr. su questo tema YATES, 1976, che non cita né pare conoscere la pionieristica ricostruzione di Nicolai.

[332] HERDER, 1883, V, pp. 436 ss. Cfr. NICOLAI, 1782, II, pp. 27 ss. e soprattutto p. 29, con un violento attacco anche a una precedente opera di HERDER, *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts*.

[333] Cfr. MÖLLER, 1983 (a).

chi non ha studiato il graduale formarsi e mutare dei dogmi teologici e le opinioni dei filosofi, chi non si è mai preoccupato di come nacque e fu prodotta poco a poco un'opinione dall'altra, rimarrà sempre un teologo e un filosofo molto unilaterale e di vista corta» [334]. Solo dalla storia venivano infatti gli elementi per elaborare un'antropologia empirica su cui basare con probabilità di successo la strategia di diffusione dei lumi: posizione che escludeva necessariamente una filosofia della storia nel senso di una teologia immanente al processo storico stesso. Il rifiuto del giudizio di Kant sulla rivoluzione francese non avrebbe fatto altro che rendere totalmente esplicita questa posizione di Nicolai: lungi dal considerare, come fece Kant, la rivoluzione francese come la scoperta di una predisposizione dell'uomo al meglio, Nicolai la interpretò infatti come la prova empirica di un'incapacità umana a controllare i processi sociali [335], interpretando anche in questo la cultura storico-politica dell'epoca federiciana, che, pur nelle varie e spesso contrastanti interpretazioni, non concepiva il progresso sociale e politico al di fuori o contro una forma di continuità con le strutture statali.

[334] NICOLAI, *Anti-Buhle*, p. 27 citato in MÖLLER, 1983 (a), p. 157: «Die Geschichte trägt der Aufklärung die Fackel vor. In der Theologie und Philosophie ist dieses sehr sichtlich; der, welcher nicht die allmähliche Entstehung und Veränderung der theologischen Dogmen, und die Meinungen der Philosophen ernstlich studirte, welcher sich nie darum bekümmerte, wie eine aus der andern nach und nach entstand und hergeleitet ward, wird immer ein sehr einseitiger, kurzsichtiger Theolog und Philosoph bleiben».

[335] NICOLAI, 1801, p. 122. Il confronto tra le posizioni di Nicolai e Kant è ampiamente analizzato in MÖLLER, 1983 (a), pp. 159-164.

Capitolo terzo

I teorici dello stato

1. *Cameralismo e giusnaturalismo*

Cameralismo e giusnaturalismo furono le coordinate entro le quali si sviluppò nella seconda metà del secolo la cultura politica dell'élite intellettuale berlinese e costituirono il terreno comune su cui diverse posizioni su problemi concreti si formarono in particolare negli anni ottanta, quelli di più intenso dibattito politico. Cameralismo e giusnaturalismo erano in Prussia legati strettamente allo stato assoluto: ne avevano accompagnato la formazione dalla metà del Seicento fino all'avvento al trono di Federico II e lo sforzo di creare strutture statali che tendevano all'unificazione amministrativa delle terre della monarchia e a concentrare a scapito delle istituzioni di autogoverno cetuale il potere della burocrazia di nomina regia. L'insegnamento di cameralismo e diritto di natura apparteneva al *curriculum* di studio nelle università della monarchia che in numero crescente dall'inizio del Settecento i futuri funzionari frequentavano a Halle, Francoforte sull'Oder e Königsberg per conseguire le competenze tecniche necessarie ad occupare un posto nell'amministrazione regia [1]. A Halle e a Francoforte sull'Oder in particolare la fondazione delle cattedre di «Oeconomie, Policey und Cammer-Sachen» nel 1727 e l'affermazione, sia pur inizialmente assai contrastata, del wolffismo avevano dato slancio decisivo alla diffusione delle due discipline. Nate in contesti

[1] Cfr. BLEEK, 1972. Si vedano anche HELLMUTH, 1985, pp. 111-113 e anche ROSENBERG, 1986, pp. 99-100.

disciplinari diversi, si evolsero nel corso del secolo verso l'individuazione di un patrimonio comune di nozioni fondamentali in materia politica e amministrativa.

Nate dall'impianto aristotelico della *philosophia pratica*, le scienze camerali si erano sviluppate inizialmente come strumento della formazione degli stati territoriali in funzione di un incremento della potenza economica militare e demografica [2]. Il nome stesso di *Kameralistik* richiama questo originario aspetto di tecnica fiscale indirizzato al fine di razionalizzare e moltiplicare le entrate del principe e rafforzarne la posizione di istanza direttiva dello stato [3]. Alla metà del secolo, nel loro momento di piena maturità, in particolare negli stati della monarchia prussiana, le scienze camerali ricomprendevano da un punto di vista disciplinare l'economica e la *Policey*, oltre alla cameralistica in senso stretto, vale a dire la scienza della finanza: costituivano così di fatto nel loro insieme una scienza politica che progressivamente sostituì la politica aristotelica che sotto l'impulso decisivo di Melantone aveva dominato l'insegnamento nelle università tedesche fino all'inizio del Settecento. La cameralistica nelle specifiche condizioni prussiane dava alla *Policey* una posizione centrale come scienza dell'amministrazione interna dello stato per opera del potere assoluto e distinto in questo sia dall'esercizio della giustizia, rimasto più legato alle istituzioni tradizionali, sia dalla politica estera affidata alla diplomazia [4]. Il punto di riferimento della cameralistica in questa fase della seconda metà del secolo era il bene comune dello stato,

[2] Sul cameralismo la letteratura è vastissima e il dibattito ha vissuto recentemente una forte ripresa d'interesse. In italiano cfr. SCHIERA, 1968 e 1975 (con ampia bibliografia), BUSSI, 1971 e il brillante saggio di PASQUINO, 1982. I testi fondamentali tedeschi sono MAIER, 1986; OSTERLOH, 1970 e BRÜCKNER, 1977. Cfr. anche BRAUN, 1975; WALKER, 1978 e l'antiquato ma ancora utile SMALL, 1909, soprattutto per il pensiero politico della cameralistica.

[3] Su questo punto cfr. già LAMPRECHT, 1784, p. 6 e soprattutto PASQUINO, 1982, pp. 70-71.

[4] In particolare sui rapporti tra *Policey* ed esercizio della giustizia cfr. ROSENBERG, 1986, p. 151.

che coincideva con benessere e sicurezza all'interno e nei confronti degli stati vicini e concorrenti, bene comune che era compito del sovrano interpretare e avviare a realizzazione. In questa prospettiva si colloca il valore «politico» delle scienze camerali [5]. Legata al concetto di bene comune proposto come obiettivo specifico della *Policey* era l'unità concettuale tra stato e società nell'idea di una *societas civilis sive status* come struttura di rapporti sociali, economici e politici che facevano riferimento in linea teorica al sovrano e al suo potere regolativo [6].

Al concetto di bene comune e di autorità sovrana giuridicamente assoluta faceva riferimento anche il giusnaturalismo che in Prussia si era imposto come fondamentale giustificazione sistematica e secolarizzata della monarchia assoluta innanzitutto attraverso l'insegnamento e l'enciclopedica produzione di Wolff e in particolare attraverso i suoi autorevoli *Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, dove il procedimento dimostrativo razio-

[5] Sul tema specifico del mutamento di significato politico del fondamentale concetto di *Glückseligkeit* cfr. ENGELHARDT, 1981. Cfr. inoltre SULZER, 1772, p. 180 («Die Staatswissenschaft oder Politik enthält die Theorie der Glückseligkeit ganzer Staaten oder bürgerlicher Gesellschaften und zeiget die Mittel an, wodurch dieselbe kann erreicht werden») e p. 181 («Derjenige Theil der Staatswissenschaft, der die Ruhe und Sicherheit von außen zum Endzweck hat, wird oft im engern Verstande die Politik genannt»). Alla *Policeywissenschaft* come parte della scienza dello stato Sulzer attribuiva anche il compito di indicare attraverso quali disposizioni ogni ceto può accedere alla scienza e alla cultura oltre che difendere la sicurezza della vita e delle proprietà (p. 183). Una recente sintesi sull'argomento è in SELLIN, 1972-1984, con particolare attenzione per la «sfida» lanciata dalla cameralistica alla politica legata alla morale di tradizione aristotelica (pp. 832 ss.).

[6] Su questo tema dalla lunga tradizione storiografica cfr. TRIBE, 1984, pp. 274-276 e MAIER, 1986, soprattutto pp. 33 ss. con ampie indicazioni bibliografiche. Per la storia del concetto di società civile è fondamentale BOBBIO, 1968. Per il dibattito soprattutto tedesco, specialmente alla fine del diciottesimo secolo con particolare riferimento a Möser, cfr. l'importante saggio di ANGERMANN, 1963. Cfr. anche KLIPPEL, 1976. Per un quadro generale sulla concreta attività legislativa negli stati tedeschi tra Seicento e Settecento cfr. RAEFF, 1983.

nale dava valore di evidenza alle sue conclusioni. Il contrattualismo di Wolff era infatti sì orientato a considerare la società null'altro che «un contratto di alcune persone al fine di promuovere con forze unite il loro bene», in cui ciascuno deve avere il suo vantaggio e devono essere rispettate le leggi di natura (le verità morali precedono infatti quelle politiche) [7], ma il benessere comune veniva ripetutamente e univocamente riconosciuto come prevalente su quello del singolo [8]. Il contratto sociale, che aveva segnato l'uscita dallo stato di natura, impegnava infatti l'autorità, investita dal potere legittimo per consenso comune e una volta per tutte, a garantire il benessere comune, ma obbligava i sudditi a fare propria la volontà del potere sovrano [9] e a rispettare le leggi civili che esplicitano le leggi di natura, pur con tutte le oscillazioni dovute alle circostanze storiche e geografiche. L'autorità sovrana è pertanto vincolata all'impegno etico che deriva dalla legge di natura ma, come l'autorità paterna nella società ristretta della famiglia, non è sottoposta a controllo alcuno da parte dei sudditi. L'obbligo assoluto all'obbedienza, anche in caso di errore evidente da parte del sovrano (con l'unica eccezione ammessa da Wolff di una incontrovertibile degenerazione della sovranità in dispotismo), è indicato da Nettelbladt, professore wolffiano a Halle, con la formula pregnante della *subiectio civilis* [10]. Il giusnaturalismo wolffiano argomentava così la razionalità di un ordinamento basato sulla disuguaglianza tra gli uomini

[7] WOLFF, 1727, § 3 («... Ist die Gesellschaft nichts anders als ein Vertrag einiger Personen, mit vereinigten Kräften ihr Bestes worinnen zu befördern») e § 6. Per una recente interpretazione dell'origine dello stato dal contratto sociale in Wolff cfr. BACHMANN, 1977 (con la tendenza a interpretarne le posizioni come anticipazioni del liberalismo). Sull'importanza fondamentale del metodo dimostrativo e sistematico di Wolff cfr. le osservazioni in WIEACKER, 1980, I, p. 487. Per la ricezione di Wolff cfr. STIPPERGER, 1984, pp. 180 ss. Su Wolff teorico dell'assolutismo cfr. ora BAZZOLI, 1986, pp. 348 ss.

[8] WOLFF, 1727, § 218.

[9] WOLFF, 1727, § 230.

[10] CFR. HELLMUTH, 1985, p. 57.

espressa nel privilegio di ceto come conseguenza di una subordinazione già presente nello stato di natura, e la congruenza di principio della monarchia assoluta realizzatasi storicamente nella prima metà del Settecento al compito proprio dell'autorità di provvedere nel migliore dei modi al benessere dei sudditi esclusi dall'esercizio del potere politico.

Cameralismo e giusnaturalismo convergevano quindi nel proporre alla monarchia assoluta strumenti per una più razionale organizzazione dei suoi interventi regolativi, ne fondavano teoricamente l'opportunità e la legittimità e ne rafforzavano la capacità potenziale d'intervento nei confronti delle istituzioni di origine cetuale pur non mettendo in discussione la struttura sociale tradizionale e anzi, spesso, legittimandola esplicitamente [11].

In virtù delle loro stesse ambizioni di perseguire razionalità evidente e sistematicità scientifica e del loro costante riferimento all'idea-guida del benessere collettivo, cameralismo e giusnaturalismo rappresentavano contemporaneamente occasioni per lo sviluppo di potenzialità critiche nei confronti della realtà giuridica, economica ed amministrativa da parte di funzionari dello stato e scrittori che nella seconda metà del secolo allargarono visibilmente la sfera della pubblicità delle discussioni sugli affari pubblici e quindi, in senso lato, politici. Nel corso della discussione sulle capacità degli organismi statali a intervenire per dirigere i fenomeni sociali ed economici emersero anche posizioni che sottolineavano in diversa misura i limiti connaturati alla vocazione dirigista e paternalista del *Wohlfahrtsstaat* prussiano e alla sua concezione del bene pubblico. L'unità teorica di stato e società civile divenne problematica nel corso di una discussione pubblica in cui a partire dalla metà del secolo si aggiornò via via la sistemazione disciplinare delle scienze dello stato [12] e si ampliò

[11] Cfr. la sintetica esposizione del problema in SCHULZE, 1982, p. 190.

[12] Cfr. MAIER, 1986, pp. 191-206 e le osservazioni, in parte critiche, di TRIBE, 1984.

l'ambito del dibattito sulla definizione ed elaborazione dei princìpi orientativi per l'attività dell'apparato statale.

Le *Institutions politiques* di Jakob Friedrich von Bielfeld furono il punto di partenza per l'elaborazione di un sistema coordinato di scienza dello stato (*Staatslehre*) che la discussione prussiana tenne a lungo come punto di riferimento [13]. L'opera di Bielfeld dichiarava di essere la prima sistematizzazione della «science de gouverner les Etats», non limitandosi a formulare leggi metafisiche della società umana, ma dando gli strumenti per sbrogliare «le chaos des affaires» [14]. Esclusivamente mondano era il compito della politica in quanto «connaissance des moyens les plus propres pour rendre un état formidable et ses citoyens heureux» [15]. Facendo ampio riferimento ai testi francesi contemporanei, Bielfeld negava l'idea che la politica fosse l'arte segreta per ingannare sudditi e vicini, in nome di un'esatta analisi della natura umana, dalla quale risultava l'aspirazione umana alla felicità; come diceva in un'altra sua opera, la politica doveva dire come comportarsi per ottenere un *iustum utile* [16]. Il principio della ricerca della felicità spiegava le singole azioni umane e la storia dell'umanità, nella sua progressione dalla dispersione alla società civile organizzata in corpo politico e in stato [17]. La forma di governo non poteva quindi essere problema fonda-

[13] BIELFELD, 1760. Bielfeld, nato ad Amburgo nel 1716, entrò nel servizio diplomatico prussiano nel 1741. Dal 1747 fu sovrintendente (*Oberaufseher*) alle università prussiane, dopo aver contribuito alla riforma dell'Accademia delle Scienze. Su Bielfeld cfr. ROSCHER, 1874, pp. 426-427 e RICUPERATI, 1975, pp. 364-366. Interessanti notizie autobiografiche, che sottolineano soprattutto il suo contatto con gli scrittori illuministi francesi da Voltaire a Montesquieu, sono in BIELFELD, 1770, II, pp. 146 ss., lettera a Hagedorn, 10 novembre 1743. Per la fortuna delle sue *Institutions* in Prussia cfr. LAMPRECHT, 1784, § 85 e in Europa cfr. i cenni in PII, 1984, pp. 201 ss.

[14] BIELFELD, 1760, I, p. 3.

[15] BIELFELD, 1760, I, p. 20.

[16] BIELFELD, 1767, p. 359.

[17] BIELFELD, 1760, I, p. 21.

mentale: la migliore era forse una monarchia assoluta vincolata al rispetto delle leggi, ma la perfezione di una forma di governo si identificava con la sua durata [18]. Centrale era invece la nozione di sovranità come potere assoluto di dirigere volontà e azioni dei membri del corpo politico per il bene dello stato [19]. L'interesse di Bielfeld andava quindi tutto alla definizione degli ambiti in cui la politica doveva essere esercitata. Cinque erano gli oggetti dell'azione della sovranità: favorire il progresso della civiltà, mantenere il legame sociale e il buon ordine, provvedere alla polizia interna, favorire il benessere dello stato e rendere le sue forze cospicue nei confronti dei vicini e rivali. La compresenza di ambiti di attività fortemente eterogenei affidati alla responsabilità del sovrano, che esercitava quindi potere legislativo ed esecutivo, era spiegata e in parte risolta dall'opzione unificante di Bielfeld in favore dei bisogni e dei valori della società moderna. Voltaire e soprattutto Melon erano i suoi autori, dai quali riprendeva spunti e formule.

«Dans un Etat policé il y a une liaison entre les différentes branches du gouvernement qui entretient le tout dans une harmonie perpétuelle et qui prévient toutes les révolutions soudaines et funestes. Quiconque dit une nation polie, dit une nation chez laquelle les besoins sont fort multipliés, et ses besoins sont la source de l'industrie qui, à son tour, devient la mère des beaux arts, des sciences, des arts méchaniques et du commerce» [20].

Era quindi favorevole a scuole pubbliche e alla diffusione della ricchezza e del lusso. Incivilimento e arricchimento non mettevano in discussione la necessità per la società che i ceti fossero differenziati: gentiluomini, borghesi e contadini dovevano possedere identità e funzioni loro proprie, ma anche beneficiare di un corretto esercizio della giustizia distributiva da parte del sovrano [21]. A partire

[18] BIELFELD, 1760, I, p. 26.

[19] BIELFELD, 1760, I, p. 29.

[20] BIELFELD, 1760, I, p. 35.

[21] BIELFELD, 1760, I, p. 54.

dai principi argomentati nella sua scienza dello stato Bielfeld proponeva che fosse abolita la servitù della gleba perché contraria alla libertà naturale [22]. L'appello contro la servitù della gleba, rafforzatasi in varie forme nello stato prussiano, rientrava nella polemica contro le sopravvivenze di un passato da superare e che le leggi, come espressione della volontà vincolante del sovrano, avrebbero dovuto abbattere, superando l'eredità del diritto sia romano sia feudale [23]. Altrove più decisamente Bielfeld si esprimeva per una radicale riforma legislativa: «. . . Si deve sradicare il male alla radice, non costruire su vecchie rovine, non lasciare pietra su pietra, erigere invece un edificio del tutto nuovo», anche se l'operazione era certo molto delicata [24]. Al processo di modernizzazione avrebbe dovuto attenersi anche la polizia interna, garantendo sicurezza nelle città e nelle campagne e tollerando una ragionevole libertà di stampa, di riunione (ad esempio alla massoneria, della quale era esaltata la funzione civilizzatrice), di attività alle arti liberali e alle imprese manifatturiere [25].

L'ambito della *Policey* faceva quindi parte per Bielfeld della politica in generale e ne subiva peraltro l'impostazione orientata ad accogliere alcune innovazioni sostenute dalla nascente economia politica francese: contro la tradizione mercantilista metteva in guardia dall'idea di produrre tutto in patria e isolare la nazione dal commercio con l'estero, dalle tentazioni di concedere monopoli, dalla diffidenza per la concorrenza, che invece contribuisce «infi-

[22] BIELFELD, 1760, I, p. 57.

[23] BIELFELD, 1760, I, pp. 84-85.

[24] BIELFELD, 1767, I, pp. 97-98: «. . . Man muß das Übel mit der Wurzel ausrotten, nicht auf alte Ruinen bauen, nicht Stein über Stein lassen, sondern ein ganz neues Gebäude aufführen». Per un'altra allusione certo non benevola all'opera di Cocceji, cfr. BIELFELD, 1760, I, p. 106.

[25] BIELFELD, 1760, I, pp. 105 e 139. Per il tema dell'attività legislativa come fattore di modernizzazione nella prima metà del Settecento in Germania cfr. RAEFF, 1983, soprattutto pp. 151-171.

niment aux progrès et à la perfection des manufactures»[26].

La comunicazione instaurata dal commercio aveva del resto un valore civilizzatore e la circolazione più ampia possibile del denaro e merci era in sé un obiettivo positivo[27]. Bielfeld abbandonava qui la preoccupazione esclusiva che aveva nutrito la speculazione cameralistica precedente di mobilitare il massimo di risorse disponibili in funzione della potenza e in ultima analisi della nuda forza militare dello stato. Se, come Bielfeld notava, i dissensi tra sovrani erano risolti non dalla Provvidenza divina ma dai rapporti di forza, era d'altro canto vero che la guerra era un male probabile e un bene equivoco per i sudditi che contrastava con la ragion d'essere stessa dello stato, cioè il perseguimento della felicità[28]. Malgrado gli accenni alla necessità di allentare il controllo dello stato su specifiche attività, restava però l'idea fondamentale che la vita dello stato e della società politica in quanto coincidenti in ultima analisi facessero riferimento a un unico centro, il sovrano o il suo primo ministro[29]. Questo era necessario per mantenere quanto si era raggiunto entro il flusso continuo degli avvenimenti che minacciavano a ogni passo di cancellare i risultati dell'azione umana. Se la tendenza alla conservazione e all'accrescimento poteva essere considerata un principio universale, si contrapponeva la realtà della decadenza degli stati[30]: la durata delle istituzioni nel tempo era l'indicatore più fedele della loro perfezione e vice-

[26] BIELFELD, 1760, I, p. 262. La definizione di commercio come scambio tra superfluo e necessario, ripresa poi da Darjes, era già in Melon. Cfr. MELON, 1736, pp. 8-9, dove si dice «le commerce est l'échange du superflu pour le nécessaire». La diffusa ripresa di temi presenti in Melon da parte di Bielfeld indica che la tradizione strettamente patrimonial-cetuale, individuata da HELLMUTH, 1986, non esclude assolutamente il contatto con le contemporanee riflessioni francesi e inglesi.

[27] BIELFELD, 1760, I, pp. 273 e 160.

[28] BIELFELD, 1760, II, p. 124-128.

[29] BIELFELD, 1760, II, p. 15.

[30] BIELFELD, 1760, II, p. 85 e pp. 309 ss.

versa, «on ne peut chercher la cause de la durée des Etats que dans ces principes fondés sur la vérité et la raison qui sont éternelles, et toujours uniformes» [31].

I suggerimenti che Bielfeld raccoglieva dalla letteratura politica ed economica erano da lui intesi come concreta applicazione di una filosofia della storia complessivamente ottimista, malgrado lo spettro della decadenza non si allontanasse mai: la storia rivelava il senso di un progresso dello spirito umano, materiale, intellettuale e comportamentale che si concentrava sull'attività dello stato e solo attraverso la sua mediazione toccava il destino di ogni suddito e la sua capacità di realizzare la propria tendenza a raggiungere la felicità [32]. Non problematizzando il rapporto tra stato e singolo, Bielfeld non poteva neppure dare una qualche consistenza e autonomia alla sfera che al singolo competeva per realizzare la propria felicità, né, a maggior ragione, ipotizzare la collisione tra esigenze dello stato e del singolo. Come è stato osservato [33], Bielfeld manteneva nella sua visione della scienza dello stato uno stretto nesso gerarchico tra *Politik* e *Policey*, ma era significativo che egli collocasse la sua dottrina dello stato entro un moto di progressiva *civilisation* universale entro il quale spettavano allo stato compiti di perfezionamento morale e civile non identificabili immediatamente con le esigenze fiscali dello stato.

Sulla subordinazione della *Policey* alla *Politik* si basavano anche le trattazioni che a Bielfeld si richiamavano. Per il wolffiano Darjes, influente professore a Francoforte sull'Oder, le *Institutions politiques* furono il testo di riferi-

[31] BIELFELD, 1760, II, p. 311.

[32] Cfr. BIELFELD, 1767, I, p. VI e III, p. 397 (Nulla è dannoso come la guerra, la povertà, «die übelverstandene und bis zum Aberglauben, zur Schwärmerey und Tyranney getriebene Religion. Nichts ist tödlicher für die Progression des menschlichen Geistes») e BIELFELD, 1760, II, p. 2, dove Bielfeld notava che il progresso nella storia umana si esprime nel fatto che la ragione prende il posto del crimine. Cfr. anche BIELFELD, 1770, I, pp. 358 ss., lettera del 26 marzo 1741.

[33] MAIER, 1986, p. 182.

mento per esporre la sua interpretazione della scienza politica. Da Bielfeld Darjes riprese la definizione di politica e l'attenzione per la *Policey* come materia politica e responsabilità del sovrano. L'ordine all'interno dello stato risultava dall'equilibrata relazione tra i fini perseguiti dai singoli individui e al sovrano spettava determinare quale fosse l'esatto equilibrio e come il benessere degli abitanti dovesse conciliarsi con la ricchezza dello stato. La struttura piramidale immaginata da Darjes come forma ideale di un collegio decisionale in materia di *Policey* e culminante nel sovrano ben rispecchia la sua concezione dell'attività direttiva globale attribuita al potere centrale, in cui per sistematicità onnicomprensiva Darjes andava oltre alle proposte organizzative di Bielfeld e di Melon, dal quale Bielfeld stesso aveva largamente attinto anche in questo caso [34].

Il principio che la ricchezza del paese fosse frutto di una giusta opera di *Policey* fu un dato acquisito non solo nella trattatistica teorica ma anche negli scritti direttamente legati alle contingenze dell'amministrazione. Gli scritti di Philippi, direttore della polizia di Berlino, sono rivelatori per l'attenzione che i vertici della burocrazia federiciana riservarono ai vantaggi che l'apparato fiscale prussiano avrebbe tratto dalla modernizzazione e crescente prosperità economica del paese. È da sottolineare comunque che l'eudemonismo di Bielfeld era assente nell'opera principale di Philippi dedicata a problemi teorici dell'amministrazione. «Paragono lo stato a un orologio; le autorità cui il popolo è subordinato a vari perni e rotelle, ora importanti ora piccoli»: a caricare il meccanismo era naturalmente il re [35]. In entrambe le versioni (del 1753 e del 1759) di

[34] Cfr. il paragrafo dedicatogli in SCHIERA, 1968, pp. 425-434. Per il progetto organizzativo cfr. SCHIERA, 1968, p. 431 e per la divaricazione dalla simile proposta di Bielfeld cfr. BIELFELD, 1760, I, pp. 169 ss.

[35] PHILIPPI, 1771, p. 4: «Den Staat vergleiche ich einer Uhr; die Räthe und Vorsteher des Volks denen verschiedenen bald wichtigern, bald geringern Rädern und Stiften». La prima edizione (1759) ampliava senza introdurre mutamenti gli argomenti già esposti in PHILIPPI,

questo saggio complessivo, l'interesse era per l'ampliarsi dei confini dello stato cui, per proseguire nella metafora precedente, erano vincolate l'esistenza di ogni molla e ogni suo movimento: «Perché uno stato che vuole crescere, cresce oggigiorno solo attraverso l'attività; e l'occupazione utile più trascurabile diventa notevole grazie al suo collegamento con tutte le altre. Chi vuol crescere solo grazie alla forza, scambia il modo di governare degli antichi con la politica odierna» [36]. Anche Philippi quindi si faceva interprete delle esigenze di modernizzazione, ma, identificando questa con l'ampliamento territoriale e con la compiuta subordinazione di ogni energia ai bisogni dello stato, le dava una dimensione di forte autoritarismo paternalista il quale escludeva ogni esigenza eudemonistica che Bielfeld invece riconosceva come legittima e fondamentale. Non poteva essere altrimenti se Philippi concepiva la sfera delle operazioni governative perfettamente opaca agli sguardi dall'esterno, mentre al sovrano dovrebbe «essere noto tutto ciò che accade nel suo stato» [37], dove ai sudditi non si riconosceva neppure la funzione di oggetto della preoccupazione dei governanti [38]. Pur dichia-

1753. Su Philippi cfr. ROSCHER, 1874, p. 629 e il giudizio molto negativo sul suo modesto contributo teorico in SMALL, 1909, pp. 264-266.

[36] PHILIPPI, 1771, p. 54: «Denn ein Staat, so wachsen will, wächst heut zu Tage lediglich durch den Fleiß; und die kleinste nützliche Beschäftigung wird durch die Macht allein ansehnlich. Wer durch die Macht allein wachsen will, der vermischt die Regierungsform der Alten mit der itzigen Politik».

[37] PHILIPPI, 1771, p. 26: «So schädlich es aber einem Staate seyn kann, wenn geheime Sachen des Staats kund gemacht werden, so nützlich ist es hingegen einem Fürsten, wenn ihm alles bekannt ist, was in seinen Staaten vorfällt».

[38] PHILIPPI, 1771, p. 292. «Die Finanzwissenschaft beruhet in einer vollständigen Kenntniß der Stärke und Schwäche eines gewissen Staats und dessen benachbarten Landen, zur weisen Erhaltung, rechtmäßigen Vergrößerung und besten Anwendung der fürstlichen Macht und Einkünfte» (p. 368), mentre, più limitatamente, «Die Kameralwissenschaft beruhet in der vollständigen Kenntniß und weislichen Anwendung der Stadt- und Landwirtschaft, zur weisen Erhaltung und rechtmäßigen Vergrößerung der fürstlichen Macht und deren Einkünfte» (p. 364).

rando di ispirarsi all'*Antimachiavel* di Federico II, Philippi in realtà ignorava del tutto quello che era il principio teorico delle dichiarazioni pubbliche del re e puntello teorico della sua pratica di governo, vale a dire l'identità tra interessi del sovrano e interessi dei sudditi, e cancellava l'esistenza stessa di questi ultimi come punto di riferimento per i pubblici affari [39]. L'applicazione pratica di questa posizione teorica di Philippi si ebbe qualche anno più tardi, quando affrontò il tema delle corporazioni e della loro eventuale riforma. L'articolata e informata relazione di Philippi era infatti tutta improntata al principio che preminenti erano i bisogni, finanziari e demografici innanzitutto, dello stato e l'esigenza di «mantenere l'ordine» nello stato [40] e in funzione di questi proponeva il mantenimento delle corporazioni malgrado la loro riconosciuta inefficienza da un punto di vista economico complessivo.

Finché la *gute Policey* del sovrano era considerata non solo l'unica forma legittima di amministrazione degli affari pubblici ma anche, per definizione, la più adatta a organizzare le forme di attività in funzione del bene generale del paese, in accordo con una concezione fondamentalmente patrimoniale dello stato, non era possibile pensare una divergenza di interessi tra sovrano e sudditi. In questo senso la devozione di Philippi al principio di utilità per lo stato era certo più rozza dell'interesse che Bielfeld portava a che lo stato si preoccupasse dell'uomo, «beninteso quello laborioso, quello educato dalle arti e dalle scienze» [41] e non lo schiacciasse con imposte sproporzionate, ma derivava da un medesimo impianto concettuale.

[39] Cfr. FRIEDRICH II, 1956.

[40] Cfr. la dettagliata esposizione di questa relazione in MITTENZWEI, 1979, pp. 135-145. Cfr. per un giudizio analogo anche KLIPPEL, 1984, p. 209, che sottolinea come per Philippi la libertà di commercio sia sempre da intendere come *Erlaubniß* del sovrano (PHILIPPI, 1771, p. 135).

[41] BIELFELD, 1770, I, p. 371, lettera del 26 marzo 1741: «... Den Menschen, aber wohl verstanden, den arbeitsamen, den durch die Künste und Wissenschaften gebildeten Menschen ...».

L'identificazione di un ambito di interessi economici non riassorbibile automaticamente e aproblematicamente nella *societas civilis sive status* totalmente controllata dal sovrano è compiuta da Justi nel 1760 con la separazione concettuale e disciplinare della *Politik* come *Staatskunst* dalla *Policey* come «scienza che ha per oggetto di mantenere il benessere delle singole famiglie costantemente in esatto accordo e rapporto con il bene comune» [42]. La distinzione è significativa perché, come Bielfeld e Philippi, Justi fu alle dirette dipendenze dell'amministrazione federiciana, dopo aver ottenuto grande fama come teorico e professore di scienze camerali a Göttingen e Vienna [43]: le sue riflessioni avrebbero dovuto evidentemente avere un riflesso nella prassi amministrativa prussiana.

Nelle numerose e importanti sue opere precedenti ai *Grundfeste* la nozione di felicità comune si identificava compiutamente con quella di mantenimento e ampliamento del patrimonio statale nella tradizione cameralista della prima metà del secolo [44]. Nelle opere degli anni cinquanta anche la sua articolata e significativa proposta di abolire la servitù della gleba era infatti fondata sulla dimostrazio-

[42] JUSTI, 1760-1761, I, *Vorrede* non paginata: la *Policey* è specificamente «diejenige Wissenschaft, welche zum Gegenstande hat, die Wohlfahrt der einzeln Familien mit dem gemeinschaftlichen Besten beständig in einer genauen Übereinstimmung und Verhältniß zu erhalten».

[43] La bibliografia di Justi è in ROSCHER, 1874, pp. 444 ss. e in SMALL, 1909, pp. 286 ss. Dati finora sconosciuti sul periodo prussiano di Justi sono ora in MITTENZWEI, 1979, pp. 223-240. Cfr. anche KLEIN, 1961, che segnala soprattutto quanto la realtà economico-amministrativa prussiana abbia influito su Justi e trascura il suo apporto teorico creativo. Un saggio specifico sul contributo di Justi alla politicizzazione dell'*Aufklärung* e sul suo contributo alla critica dell'assolutismo è ora DREITZEL, 1987.

[44] Cfr. MAIER, 1986, pp. 182-183, fondamentale anche su questo punto. Per una lucida puntualizzazione della necessità per Justi di trasformare la cameralistica in una «scienza filosofica», cioè capace di conoscenza universale, secondo un percorso analogo nella dottrina giusnaturalistica cfr. OSTERLOH, 1970, pp. 36-38.

ne che la condizione di servitù impediva ai contadini di produrre a sufficienza per pagare le imposte e contribuire così la propria parte alla «potenza e felicità dello stato» [45]. Nell'opera del 1760 alla distinzione tra *Politik* e *Policey* corrisponde la separazione tra l'ambito della potenza e sicurezza dello stato entro e fuori i suoi confini e la preoccupazione per il benessere degli abitanti. «Il bene comune è lo scopo finale di tutte le costituzioni civili. Solo non ci si può immaginare nessun bene comune senza il benessere delle singole famiglie; e quindi armonizzare l'uno con l'altro è in realtà il fondamento dello stato, da cui in primo luogo devono derivare la sua potenza e la sua felicità» [46]. Da una parte quindi era compito dello stato attraverso la *Policey* provvedere a che la struttura sociale fosse quella più adatta a garantire la migliore condizione per il benessere economico [47]: in questa prospettiva acquista senso preciso l'opzione di Justi a sostegno della piccola proprietà agricola e di piccole unità produttive [48]. D'altro canto, nella seconda parte della sua attività di scrittore cameralista, Justi attinse ampiamente ai *philosophes* francesi, a Montesquieu innanzitutto ma anche a Helvétius, e li integrò nella sua concezione generale sulle basi della convivenza e della natura umana, allontanandosi in definitiva sensibilmente dall'interpretazione wolffiana del giusnaturalismo dalla quale era partito. Riconosceva così nella ricerca della felicità individuale una passione insopprimibile

[45] JUSTI, 1767, p. 226.

[46] JUSTI, 1760-1761, I, *Vorrede* non paginata. «Das gemeinschaftliche Beste ist der Endzweck aller bürgerlichen Verfassungen. Allein, man kann sich kein gemeinschaftliches Bestes, ohne die Wohlfahrt der einzelnen Familien vorstellen; und beydes mit einander zu machen, ist demnach in der That die Grundfeste des Staats, woraus dessen Macht und Glückseligkeit hauptsächlich entstehen muß».

[47] JUSTI, 1760-1761, I, *Vorrede* non paginata: «. . . Muß eine jede bürgerliche Gesellschaft eine gute Ordnung und Zusammenhang in allen ihren Theilen haben; nämlich die verschiedenen Claßen des Volkes, die Regierenden und die Gehorchenden, müssen in ihrem gerechten Verhältniß gegen einander stehen».

[48] Cfr. MITTENZWEI, 1979, pp. 194-197 e BECHER, 1978, pp. 78-91.

e naturale nell'uomo che doveva essere guidata solo con altre passioni perché potesse confluire nell'obiettivo complessivo del bene comune [49]. Era allora l'interesse di ciascuno al proprio vantaggio il vero e più solido legame della società [50]. In un'opera dedicata tutta ad analizzare la natura e l'essenza degli stati, in costante confronto e dibattito con Montesquieu, Justi giunse fino a considerare che «ognuno pensa a lavorare solo a motivo del suo proprio vantaggio, e tuttavia lavora insieme per il bene dello stato» [51]. Sulla base di questa importanza nuova attribuita all'individuo e ai suoi interessi Justi fondava la giustificazione dell'ubbidienza all'ordine sovrano innanzitutto sulla «convinzione del suo proprio vantaggio» come «l'unico motivo di obbedienza per un essere razionale» [52] e argomentava l'opportunità di una moderata stratificazione economica tra i ceti come la più propria a stimolare «lo spirito lavorativo» [53]. Come criterio di riferimento per valutare come si perseguisse il bene comune specifico di ogni stato Justi introduceva la nozione di *Aufklärung des Verstandes* (che superava il precetto tradizionale del «vivere secondo virtù» [54]), coglieva questo progresso dei lumi intellettuali nei termini molto concreti del progresso delle scienze affidato alle istituzioni statali e ne sottolineava l'impatto generale:

«Sono le scienze a illuminare l'intelletto di un popolo e a dif-

[49] JUSTI, 1760-1761, II, § 59 e § 170, con ampia citazione da Helvétius. Sulla lettura dell'*Esprit des Lois* compiuta da Justi ha giustamente insistito soprattutto SMALL, 1909, cap. «Justi's political philosophy», pp. 395 ss.

[50] JUSTI, 1760-1761, II, § 19.

[51] JUSTI, 1771, p. 248: «Ein jeder denket nur seiner eigenen Vortheile, nur seines eigenen Vorzugs halber zu arbeiten und dennoch arbeitet er zugleich vor das Beste des Staats».

[52] JUSTI, 1771, p. 48. Cfr. anche le osservazioni in SCHIERA, 1968, p. 440 nota 274.

[53] JUSTI, 1771, p. 203.

[54] JUSTI, 1760-1761, II, § 64.

fondere le nozioni della socievolezza, del comportamento di creature ragionevoli l'una verso l'altra e dei diritti dell'umanità. Sono le scienze quindi in primo luogo a sradicare la barbarie e ad allontanare dai popoli ciò che è rozzo, selvatico e incivile»[55].

La libertà di pensiero era la condizione per cogliere «la connessione delle verità» e per opporsi al grande nemico del genere umano, il dispotismo[56]. Interesse di ciascuno al proprio benessere, virtù sociali promosse dal sovrano, potenziamento delle capacità intellettuali in condizioni di discussione relativamente libera e di tolleranza religiosa: a condizione che questi presupposti fossero assicurati Justi vedeva possibile realizzare il benessere comune scopo ultimo della società. Individuare come oggetto specifico della *Policey* la felicità dei sudditi non significava fare della popolazione o di una parte di questa un soggetto politico attivo: anche per Justi la libertà naturale era stata trasferita definitivamente nella volontà unica e complessiva dell'autorità sovrana. Il riorientamento compiuto da Justi era comunque significativo: spostando l'attenzione della cultura cameralistica dall'analisi esclusiva del vantaggio dello stato come apparato di potere alla determinazione dei bisogni degli individui che questo stato come «corpo morale» avevano formato con il patto sociale[57], Justi rendeva possibile in futuro l'utilizzazione delle scienze cameralisti-

[55] JUSTI, 1760-1761, II, § 61 e § 81 («Eine Regierung also, welche durch ihre Vorsorge das Wachsthum der Wissenschaften befördert, arbeitet nicht allein zum Besten ihres Staats, sondern auch vor die Ehre und Würde der Menschheit, und was kann ihr anständiger seyn, als dieses, da sie als Regent und als Mensch an denen Wirkungen dieser Vorsorge gleichen Antheil hat?»).

[56] JUSTI, 1760-61, II, § 82. Anche in questo caso il testo era una parafrasi e ampliamento di un capitolo di HELVÉTIUS, 1759, II, 3, cap. 18.

[57] Cfr. BECHER, 1978, p. 87. Non sostenibile da un esame del contesto in cui Justi operò appare la tesi che Justi abbia portato la sua revisione del contrattualismo fino a rovesciare la posizione di Hobbes e a sostenere che la volontà del popolo sia superiore a chi governa e anche alle leggi fondamentali dello stato, come sostenuto in THOMPSON, 1986, pp. 1116-1120.

che come «strumento della critica» perché responsabili anche di spiegare le condizioni politico-sociali [58].

Contemporaneamente alle *Grundfeste* di Justi il fondamentale trattato di demografia del pastore berlinese Süssmilch, uscito in prima edizione nel 1761, diede un impulso decisivo in questa stessa direzione [59]. Nata per essere una teodicea dimostrata matematicamente sul modello della *physico-theology* di Derham, l'opera di Süssmilch è in realtà una ricognizione condotta con i più avanzati criteri statistici sulle oscillazioni demografiche dell'ultimo secolo nel regno prussiano, nella quale era utilizzato il notevole patrimonio di rilevazioni, compiute dal regno del Grande elettore in avanti, per mostrare in quali ambiti e per quali ragioni si era verificato uno scarto tra i princìpi di una giusta politica popolazionista ispirata al biblico «crescete e moltiplicatevi» e la sua imperfetta realizzazione da parte delle autorità statali [60]. Le proposte di riforma politico-economica ampiamente esposte da Süssmilch si presentavano quindi formulate scientificamente: la correlazione tra andamento demografico e crescita dei prezzi delle derrate fondamentali a Berlino provava gli effetti socialmente disastrosi delle manifatture [61] e la necessità di creare una folta classe di piccoli proprietari contadini, abolendo *corvées* e diritti signorili [62]. La polemica contro

[58] BÖDECKER, 1985, p. 152. Sulla «Demokratisierung des politischen Wissens» e sulla funzionalizzazione del cameralismo in critica politica cui Justi contribuì in modo determinante cfr. anche DREITZEL, 1987, p. 167.

[59] Su Süssmilch cfr. gli studi biografici e i saggi raccolti in HECHT (ed.), 1979 e, per l'origine teologica dei suoi interessi scientifici, cfr. ESENWEIN-ROTHE, 1979.

[60] Cfr. le osservazioni in proposito di RASSEM, 1982, pp. 57-58, che sottolinea tra l'altro come Süssmilch si appoggiasse a una concezione religiosa del mondo per formulare la sua esortazione a un ordine morale di carattere pratico e strettamente umano.

[61] SÜSSMILCH, 1775, § 43.

[62] SÜSSMILCH, 1775, §§ 301-302. Su questo aspetto della riflessione di Süssmilch cfr. MITTENZWEI, 1979.

il lusso e contro le prime manifestazioni di massiccio inurbamento ed abbandono dell'agricoltura a favore delle manifatture oppose Süssmilch sia a Bielfeld sia a Justi [63]; la severa religiosità pietista e l'orgoglio protestante esibiti nella sua opera lo resero sgradito a Federico II e isolato nell'Accademia delle scienze [64]: ma l'approccio scientifico di Süssmilch alla demografia dal punto di vista del benessere della popolazione e soprattutto dei suoi strati economicamente più deboli e non più esclusivamente in funzione della potenza militare dello stato contribuirono a rivolgere la discussione degli anni seguenti ai temi della correzione delle insufficienze della società e del compito che in questo ambito spettava alle istituzioni statali [65].

2. *Teorie della politicizzazione*

Negli stessi anni in cui, con Justi in primo luogo, la cultura cameralistica e amministrativa prussiana elaborava orientamenti nuovi e strumenti di analisi dei processi sociali, Abbt e Mendelssohn, dal punto di vista di una filosofia politica che si sforzava di emanciparsi dal paternalismo wolffiano, proponevano al pubblico originali riflessioni sui temi della convivenza sociale e delle forme di au-

[63] Per la polemica contro Bielfeld, che aveva sostenuto la tesi dell'equilibrio demografico in ogni epoca e del lusso come elemento dinamico della vita economica, cfr. SÜSSMILCH, 1775, §§ 143-145 e 322. Per la polemica altrettanto violenta contro Justi cfr. HECHT (ed.), 1979, pp. 85-88.

[64] Su questo cfr. NEUGEBAUER, 1985. Significativo del suo atteggiamento teologico è l'attacco violentissimo del 1747 contro il razionalista Edelmann, su cui cfr. GROSSMAN, 1976, pp. 157-159.

[65] SÜSSMILCH, 1775, § 78, dove distingue nettamente la forza apparente dello stato dal reale impoverimento della gente che si manifesta nel calo demografico, e § 50 («Der Reichtum ist eine Mutter der Armuth, und er macht viele Dürftigen. Die Erwerbung des Reichthums durch Handlung und Fabricken geschieht durch Hände, die fast niemals reich werden, und die bey einer Theurung oder bey Entstehung eines Krieges und bey einem Stoß der Fabriken schaarenweise in das tiefste Elend versinken»).

torità che indicavano direttamente la necessità che i dotti si assumessero un ruolo politico di critica pubblica degli affari di interesse generale. Il loro apporto a fondare una forma di responsabilità morale e politica dell'élite verso la società civile fu fondamentale. Per Abbt in particolare la ricerca di un ruolo politico per gli intellettuali ebbe una conseguenza biografica immediata: nel 1765 abbandonò la cattedra all'università di Rinteln per entrare come funzionario al servizio del conte di Lippe-Schaumburg e realizzare concretamente i valori che aveva messo al centro della sua breve ma brillante attività intellettuale, ma morì a ventisette anni nel 1766 [66]. Fin dagli anni della sua intensa attività come redattore insieme a Mendelssohn e Nicolai nei «Briefe, die neueste Litteratur betreffend», Abbt aveva temperato il wolffismo assorbito negli anni universitari a Halle con un profondo interesse per i testi dell'illuminismo europeo, dal *De l'esprit* di Helvétius, raccomandato a Mendelssohn, alle storie di Hume e Robertson; nel 1766 fu lettore attento del *Dei delitti e delle pene* di Beccaria e progettò di scrivere un lavoro analogo [67]. Il contatto costante con questo tipo di letteratura filosofico-politica lo indusse a rivedere e criticare la nozione di *Bestimmung des Menschen* che Spalding aveva fatto valere come centrale per l'*Aufklärung* teologica: se per Spalding era fon-

[66] Su Abbt cfr. in generale BENDER, 1922 e, dal punto di vista di una moderna storia sociale dell'intellettuale, BÖDEKER, 1981.

[67] ABBT, 1783, III, pp. 47 e 56 (su Helvétius), III, pp. 127-128 (sulla storiografia di Hume e Robertson) e V, p. 208, lettera a Nicolai del 28 agosto 1766: «Ich habe mir den Artikel der Strafen noch nie recht ins Klare bringen können. Dieß ist eine meiner Lieblingsmaterien. In der Recension eines Buches von Justi habe ich mir, wenn Sie sichs erinnern, einen Entwurf daran gemacht; aber es ist noch zu roh. Seitdem hat mir der Marquis Beccaria durch sein Buch *dei delitti e delle pene* die Materie entrissen: aber er hat sie, dünkt mich, nicht Baumgartisch genug behandelt. Ich werde dereinst noch an die Materie gehen; für meinen eigenen Gebrauch bin ich selbst nicht einmal schlüssig. Die ewigen Strafen unserer Theologen sind mir unleidlich, und die gänzliche Straflosigkeit der Bösewichter ist es mir ebenfalls».

damentale che l'uomo riconoscesse la propria tendenza a identificarsi con l'ordine e l'armonia dell'universo, Abbt pensava a una concezione dinamica del fine dell'uomo come sviluppo delle sue potenzialità creative non necessariamente sostenute dalla certezza del loro valore trascendente [68]. Nella sua prima operetta di grande successo, *Vom Tode fürs Vaterland*, scritta nel 1761 per sostenere lo sforzo della monarchia prussiana nella guerra dei Sette anni, la disponibilità a mobilitare la volontà individuale in modo politicamente autonomo dall'autorità tradizionale lo portava a sostenere che si poteva determinare a quale stato assoggettarsi, scegliendo quello le cui leggi sottraggono alla libertà di ciascuno meno di quello che è necessario per il bene dello stato intero [69]. La libertà consiste «nell'avere sovrani legittimi, che promuovono il nostro bene con la loro attenzione e il loro potere» [70]. Su questo principio Abbt (che non era prussiano, bensì originario di Ulm) faceva risalire la propria scelta della monarchia prussiana come patria, perché, come aveva constatato in un suo lungo soggiorno a Berlino nel 1761, la sottomissione alla legge rendeva i cittadini uguali al di là delle differenze di ceto, e sviluppava il tema della necessità per lo stato di far partecipare anche emotivamente e spiritualmente i suoi cittadini al proprio destino. In polemica con Montesquieu, per il quale nelle monarchie solo la nobiltà era mossa dal principio dell'onore, proponeva una forma di democratizzazione dell'eroismo, dalla quale lo stato non solo avrebbe tratto una forza militare e politica molto maggiore, integrando strati di popolazione finora esclusi dalla sua vita morale, ma avrebbe anche comunicato «un

[68] *Zweifel über die Bestimmung des Menschen*, ABBT, 1783, III, pp. 174 ss. e 240. L'opera cui si riferiva polemicamente Abbt era SPALDING, 1768. Sulla centralità del tema della *Bestimmung des Menschen* nell'illuminismo tedesco cfr. WOLFF, 1949.

[69] *Vom Tode fürs Vaterland*, ABBT, 1783, II, pp. 21 ss.

[70] *Vom Tode fürs Vaterland*, ABBT, 1783, II, p. 80: «... Daß wir rechtmässige Oberherren haben, welche durch ihre Sorgfalt und Gewalt unser Bestes befördern». Per questa ragione «Niemand ist frei; jeder ist es nach dem Geist der Staatsverfassung, darin er lebt» (p. 21).

grande e nuovo modo di pensare» che coincideva con il progresso della civiltà e della capacità di contribuire al bene comune [71]. Il patriottismo di Abbt non era espansionista: si rivolgeva alla vita interna dello stato, proponendosi come un termine di mediazione tra il potere dello stato assoluto e i ceti esclusi dalla partecipazione diretta al potere politico. In *Vom Tode fürs Vaterland* il patriottismo di Abbt assumeva a volte i lineamenti di una sorta di religione civile modellata sugli esempi dell'antichità classica romana: conclusasi la drammatica guerra che aveva messo in pericolo l'esistenza stessa della monarchia prussiana, Abbt affrontò il medesimo problema dell'integrazione di strati sociali nella monarchia e della possibilità per il singolo di contribuire al bene collettivo attivamente e non solo con l'obbedienza dovuta alle leggi. In *Vom Verdienste* Abbt esaminava il merito in una molteplicità di forme non riconducibili unicamente alla «morte per la patria»: non il sacrificio estremo, ma un complesso di contributi positivi alla storia universale dell'uomo. *Vom Verdienste* nacque infatti entro una riflessione complessa sull'estrema problematicità del rapporto tra riflessione intellettuale e vicende del mondo, tra esistenza del singolo e tempo storico. Nel 1764, ponendosi di fronte al problema se la storia nel suo complesso avesse riconosciuto la dignità dell'uomo, Abbt dava una risposta negativa [72]. In una lettera di quell'anno a Mendelssohn Abbt esprimeva questa prospettiva pessimistica.

«[L'intera storia dell'uomo] mi lascia senza parola. Tanti milioni di uomini trucidati, tanti milioni che vivono la loro vita nel sudore e nelle preoccupazioni bestiali, dove arriva solo e unica-

[71] *Vom Tode fürs Vaterland*, ABBT, 1783, II, pp. 49 ss.: il patriottismo «ertheilt den Unterthanen des Staats eine große und neue Denkungsart», cui tutti devono partecipare e che si esprime «in allen übrigen Handlungen der Unterthanen» (p. 58). Sul concetto di patriottismo in Abbt cfr. le pertinenti osservazioni in VIERHAUS, 1967, pp. 180-184, soprattutto per l'identità tra essere patriota e pensare «aufgeklärt» (p. 182).

[72] Cfr. le opportune osservazioni in BÖDEKER, 1981, p. 237.

mente la preghiera in certi momenti; un certo numero, che si è elevato fino a pensare, dei quali alcuni fanno partito e affermano, altri hanno dubbi e tacciono. Il numero totale però di quelli che pensano, leggono, scrivono, dissentono è forse nei confronti della gran massa di 1 a 10.000 e questo a essere abbondanti, e per questi pochi solamente è stata fatta la teoria di una religione» [73].

L'anno precedente Abbt aveva risposto al quesito della società patriottica di Berna se esistessero pregiudizi da difendere, sostenendo che l'ordine e la sopravvivenza della società possono esigere il rispetto di alcuni pregiudizi legati alle tradizioni cetuali fino a che la distinzione tra *Bürger* e *Mensch* fosse rimasta valida ma senza che questo incidesse sulla fiducia nel «dolce scettro della ragione» [74]. Nel suo saggio sul merito Abbt sceglieva il concetto di utile come criterio di validità universale secondo cui bisognava valutare i fatti che la storia ha raccolto: per essere vero il merito non può essere limitato a un ceto o a un gruppo e deve ricomprendere l'identificazione dei mezzi necessari a raggiungere il fine [75]. La virtù per Abbt va valutata nelle azioni stesse e non in ragione esclusivamente delle forze esercitate, come voleva la teologia protestante. L'elenco degli «alti meriti» comprendeva quindi le scoperte che hanno giovato all'umanità, la fondazione di so-

[73] Lettera del 20 febbraio 1764, ABBT, 1783, pp. 204-205: «Ihr ganzer Lebenslauf setzt mich in Erstaunen. So viele Millionen geschlachtet, so viele Millionen äußerst dumm und unwissend, so viele Millionen, die ihr Leben im Schweiße und in thierischen Beschäftigungen, wozu einzig und allein das Beten zu gewissen Zeiten kommt, dahin leben; eine gewisse Anzahl, die sich bis zum Denken erhoben hat, davon einige Partheyen machen und behaupten, andere zweifeln und schweigen. Die ganze Anzahl aber derer, die denken, lesen, schreiben, dissentiren sind gegen den großen Haufen vielleicht wie 1:10.000, und dies ist noch sehr viel, und für diese wenige ist doch nur die Theorie einer Religion gemacht».

[74] *Abhandlung über die Frage: «Finden sich dergleichen Vorurtheile, die Ehrbietung verdienen, und die ein guter Bürger öffentlich anzugreifen, sich ein Bedenken machen soll?»* (1763), ABBT, 1783, IV, pp. 137 ss.

[75] *Vom Verdienste*, ABBT, 1783, I, pp. 212 e 215.

cietà politiche [76], gli atti di filantropia, ma anche compiti di più trasparente significato politico:

«Aiutare i propri concittadini a ottenere una libertà civile, che è consona alla natura dell'uomo; oppure a mantenere questa libertà quando è già stata raggiunta; prestare grande attenzione a ogni attacco nei suoi confronti; se però fosse già stata soffocata, attendere con pazienza il momento giusto per la liberazione; escogitare i mezzi adatti e poi nel corso dell'azione esporre tutto se stesso nell'impresa, per amore dei posteri, per realizzare per loro un bene che non si è potuto godere» [77].

L'esistenza della nobiltà si giustificava solo come ceto che impersonava la disponibilità alle grandi imprese militari per il bene collettivo [78]. I meriti dei «grandi uomini» si concretavano nella loro capacità di produrre «un lavoro duraturo, che serve allo sviluppo delle forze spirituali di una nazione» [79]. Specifici meriti attribuiva a scrittori, artisti e predicatori, tramutandoli in responsabilità morali complessive di un ceto intellettuale che, pur privo di una posizione stabile nella società perché in questa forma estraneo alle tradizionali stratificazioni, mirava con il suo lavoro al bene comune, sia pure non direttamente [80]. Partendo dalla constatazione della ristrettezza del pubblico dei lettori in Germania (Abbt calcolava un lettore ogni 250 abitanti) e dell'arretratezza delle poche letture che rarissimamente andavano oltre l'uso della Bibbia come testo

[76] *Vom Verdienste*, Abbt, 1783, I, pp. 203-204.

[77] *Vom Verdienste*, Abbt, 1783, I, p. 205: «Seinen Nebenbürgern zu einer bürgerlichen Freiheit, die des Menschen Natur gemäß ist, verhelfen; oder diese Freiheit, wenn sie schon wohl hergebracht worden, erhalten; auf jeden Eingriff in dieselbe genau acht haben; wäre sie aber schon unterdrücket, die rechte Zeit zur Befreiung mit Geduld abwarten; die Mittel dazu auszudenken, und dann bei der Ausführung Leib und Leben daran wagen; den Nachkommen zu lieb, um denen ein Gut, das man selbst nicht einmal genossen, zu verschaffen».

[78] *Vom Verdienste*, Abbt, 1783, I, pp. 246-247.

[79] *Vom Verdienste*, Abbt, 1783, I, p. 265.

[80] *Vom Verdienste*, Abbt, 1783, I, pp. 268 ss.

di edificazione e di consolazione, Abbt proponeva che gli scrittori si indirizzassero soprattutto a illuminare i sovrani e i più alti funzionari, in favore della tolleranza religiosa e del rispetto per la libertà dell'uomo e del cittadino. Si doveva scrivere contro «i furibondi pregiudizi . . . che strappano allo stato tante migliaia di cittadini, ancor di più ne rendono inutili e naturalizzano così gli sterminatori in un popolo» [81], come aveva fatto Semler nei suoi scritti sulla stregoneria e la possessione diabolica. Il criterio fondamentale per ogni attività intellettuale era l'utilità che ne derivava all'uomo: tutte le conoscenze devono collegarsi in un sistema in cui nulla è inutile o superfluo. La «statistica» era certamente tra le più utili conoscenze e doveva essere perseguita dagli scrittori per sconfiggere abusi ed errori. Non c'era in Abbt l'elaborazione di una teoria esplicita del controllo sul potere da parte dell'opinione pubblica colta, come avrebbe fatto Schlözer più avanti: se proponeva per i piccoli stati tedeschi la stesura di uno *Staatskatechismus* che spiegasse «i diritti dei diversi membri» della società [82], ciò doveva avvenire per volontà del governo. Neppure distingueva la sottomissione in quanto cittadino e in quanto uomo: ai fini pratici poco importava da chi venisse l'imposizione delle tasse. Ma, aggiungeva Abbt, non sempre si può essere sicuri di avere un buon re: nel giudizio politico e storico doveva valere non solo il criterio dell'opportunità, ma anche i criteri immutabili del diritto naturale.

«Per questo l'uomo arriva spesso a vedere che la sua libertà è protetta dalla libertà civile e le considera entrambe sempre indissolubilmente legate. Secondo questo criterio, si può giudicare l'intera storia, ogni volta che tocca questo punto. Un paese, dove non tutti gli uomini hanno assicurata la loro libertà in quanto uomini attraverso la loro libertà civile, non può chia-

[81] *Vom Verdienste,* ABBT, 1783, I, p. 279: «. . . Die grimmigen Vorurtheile . . ., die dem Staate so viele tausend Bürger entreißen, noch mehrere unbrauchbar machen, und die Würgengel unter einem Volk gleichsam naturalisiren».

[82] *Vom Verdienste,* ABBT, 1783, I, pp. 280-281.

marsi libero, sebbene in questa libertà nazionale a questo o a quello possono essere riservati ancora privilegi» [83].

La decisione di Abbt di abbandonare l'esercizio dell'attività intellettuale puramente speculativa per diventare funzionario era la naturale prosecuzione pratica delle prese di posizione che erano alla base degli argomenti di *Vom Verdienste.* Non considerando più sufficienti le forme consolidate della comunicazione verso un pubblico disperso ed eterogeneo attraverso libri e riviste e del dibattito tra i dotti attraverso la rete privata di corrispondenze e discussioni, Abbt riconosceva la necessità che il processo di politicizzazione dell'intellettuale si compisse entrando nel servizio statale con più ampie possibilità, dovute anche al suo rapporto di fiducia con von Lippe-Schaumburg, di intervenire nella realtà giuridica e politica, rispetto a quelle indirette garantitegli dalla condizione di accademico di una piccola università.

La scelta di Abbt fu criticata a Berlino sia da Nicolai sia da Mendelssohn nella convinzione, sintetizzata nel rimando alle *Réflexions sur la société des Grands avec les gens de lettres* di d'Alembert [84], che il ceto degli intellettuali illuministi fosse ancora troppo debole nei confronti dello stato assoluto e troppo isolato per conservare la propria identità autonoma al servizio di un sovrano. Anche per Nicolai e Mendelssohn in realtà l'evoluzione a partire da-

[83] *Vom Verdienste,* ABBT, 1783, I, p. 331: «Daher sieht der Mensch dahin, daß seine Freiheit durch die Freiheit des Bürgers geschützt werde, und er hält beide immer für unzertrennlich verbunden. Nach diesem Grundsatze kann man auch die ganze Geschichte, so oft sie diesen Punkt berühret, beurteilen. Ein Land, wo nicht jeder Mensch in seiner Menschenfreiheit durch die Bürgerfreiheit gesichert ist, kann nicht frei heißen; obschon bei dieser Landesfreiheit diesem oder jenem noch Vorrechte können eingeräumet werden».

[84] Cfr. la lettera di Nicolai ad Abbt del 23 dicembre 1765, dove Nicolai lo invitava a ripensare alle *Réflexions sur la société des Grands avec les gens de lettres* di d'Alembert e alle precauzioni raccomandate lì agli intellettuali-funzionari nei loro rapporti con il potere politico (ABBT, 1783, V, pp. 181 ss.). Sugli stretti rapporti tra Abbt, Mendelssohn e Nicolai, cfr. ALTMANN, 1973, pp. 106.

gli anni Sessanta fu però nel segno di una politicizzazione, che non sfociò nel servizio nello stato prussiano (che nel caso dell'ebreo Mendelssohn sarebbe comunque stato impossibile) ma si concretò in un'accentuata riflessione sui temi del potere, dello stato come istituzione e delle regole di convivenza e in un progressivo avvicinamento ai vertici del governo prussiano in virtù di un'autorità intellettuale conquistata nella discussione pubblica. Per Mendelssohn in particolare l'interesse per le questioni politiche si innestò su un'ampia riflessione che, iniziatasi negli anni cinquanta su temi morali estetici e metafisici, fece del *Popularphilosoph* di Dessau l'ideale della razionale moralità universal-umana, superiore e indifferente alle divisioni di razza e di religione [85]. Come per Abbt, anche per Mendelssohn il giusnaturalismo di Wolff aveva costituito il punto di partenza della sua filosofia della politica, salvo distaccarsi già nel 1764 da una concezione dei diritti nella società civile che gli pareva troppo restrittiva della naturale libertà umana [86]. Conseguenza di questa revisione del wolffismo ortodosso fu l'idea, caratteristica degli scritti di Mendelssohn e influente in modo incisivo su un largo pubblico negli anni ottanta, che il diritto di natura è l'essenza della giustizia, cioè un valore morale che non contraddice le leggi della saggezza e della bontà e che vale come orientamento per gli uomini anche nella società civile [87]. Questa formulazione del diritto di natura si con-

[85] Una esauriente rassegna degli studi recenti su Mendelssohn è in ALBRECHT, 1983. In italiano cfr. PASQUALUCCI, 1972 e MERKER, 1968, pp. 381 ss. (del quale non è condivisibile la tesi che Mendelssohn sia stato interprete dell'*Aufklärung* più timorosa e moderata, tesi sostenibile solo se si escludono tutti gli scritti di carattere politico e pratico di Mendelssohn). Fondamentale per ricchezza d'informazioni è comunque l'ampia biografia di ALTMANN, 1973. Importanti sono anche i saggi sulla teoria politica di Mendelssohn in ALTMANN, 1982 e ALBRECHT, 1982. Sugli ebrei in Prussia cfr. il lavoro fondamentale di STERN, 1971.

[86] Cfr. ALBRECHT, 1982, p. 31.

[87] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 269: «Der Mensch hat also ein Recht auf gewisse Güter oder Mittel zur Glückseligkeit, in so weit solches den Gesetzen der Weisheit und Güte nicht widerspricht».

netteva infatti da una parte alla generale antropologia di Mendelssohn per la quale è innata nell'uomo la tendenza non necessitante a seguire la massima morale «Fai te e gli altri perfetti» [88] e la tendenza a realizzare ordine e armonia nella vita; dall'altra era legata alla polemica, presente anche in Abbt, contro Rousseau e la sua concezione dello stato di natura: per Mendelssohn lo stato di natura non è assenza del diritto, ma, al contrario, situazione ideale in cui si possono individuare, nella loro perfezione e completezza teoriche, diritti e doveri innati nell'uomo [89]. La tendenza dell'uomo a rendere se stesso felice promuovendo la felicità altrui spiegava per Mendelssohn la creazione della società civile attraverso un contratto che per comune accordo trasforma una parte dei diritti e dei doveri già presenti nello stato di natura da imperfetti in perfetti (vale a dire soggetti alla forza pubblica) e quindi non più demandati alla volontà del singolo. La società civile è quindi per Mendelssohn una garanzia di origine contrattuale per il libero esercizio dei diritti di natura che non possono essere assoggettati alla forza della società civile e per il rispetto da parte di tutti dei doveri riconosciuti necessari al mantenimento della società stessa. La rivolta contro lo stato era quindi equiparata al suicidio [90]. La sfera di attività umana sottratta all'esercizio della costrizione pubblica era quella in cui l'accordo con la legge naturale si realizzava più o meno compiutamente. Non essendo possibile la costrizione fisica per imporre una necessità morale, un agente libero può essere spinto ad agire solo

[88] *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, MENDELSSOHN, 1843, II, p. 56: «Mache dich und Andere vollkommen».

[89] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, pp. 271 ss. Cfr. ALTMANN, 1982.

[90] *Von vollkommenen und unvollkommenen Rechten und Pflichten (November 1781)*, MENDELSSOHN, 1843, IV, pp. 128-131 e *Über die Empfindungen*, MENDELSSOHN, 1843, I, pp. 167: «Wer eine Staatsverfassung durch gewaltsame Verkehrungen änderte, ohne die gegründetste Vermuthung, daß seine Verkehrung eine Verbesserung sein werde,

attraverso motivazioni, che si accordano con la necessità morale di realizzare nel mondo quanta più perfezione, bellezza e ordine morale è possibile [91]. Il modello storico era quindi comprensibilmente Socrate come *Sittenverbesser*, come riformatore dei costumi attraverso la virtù e la ragione [92]. Ma tratti più specifici della personalità di Socrate erano sottolineati: attaccava le opinioni religiose dannose, perché immorali e contrarie alla felicità del genere umano, ma lasciava solo quelle teoricamente false, difendeva dalla violazione dei «diritti umani», era nemico dei sofisti, che, ad Atene come «in ogni tempo», godevano di grande favore presso la plebe per mantenervi superstizioni e pregiudizi e approfittavano della democrazia per sollecitare la vanità irresponsabile del popolo [93].

La discussione epistolare del 1769 con Lavater, che lo aveva pubblicamente sfidato a confutare le prove del cristianesimo o a farsi convertire abbandonando la religione dei suoi padri, lo costrinse più urgentemente a rendere esplicita la sua dottrina di una religione universale, di cui gli ebrei erano una sorta di popolo sacerdote, dotati di una propria identità irrinunciabile ma non per questo necessariamente contrapposta o comunque incompatibile con il mondo cristiano [94]. Questa presa di posizione pubblica impegnò Mendelssohn su un duplice piano di problemi storico-politici per tutti gli anni ottanta fino alla morte nel 1786, in cui egli fu al centro delle discussioni tedesche ed europee sull'emancipazione degli ebrei e sul loro accoglimento a pieno titolo nella società e nello sta-

der ist ein Verbrecher, ein Feind der göttlichen und menschlichen Gesetze, der sich an Katastrophen ergötzt, ohne zu achten, was seine wilden Unternehmungen für einen Ausgang haben werden».

[91] *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, MENDELSSOHN, 1843, II, p. 53.

[92] *Phädon*, MENDELSSOHN, 1843, II, pp. 74.

[93] *Phädon*, MENDELSSOHN, 1843, II, pp. 77-84.

[94] Documento di questo dibattito di grande risonanza in tutta l'Europa sono le lettere e i saggi raccolti in MENDELSSOHN, 1771.

to [95]. La separazione tra stato e chiesa e la non storicità della religione furono i due principi la cui discussione avrebbe occupato gran parte delle sue energie in questi anni cruciali. Sul primo tema il punto di partenza era l'accettazione dello stato prussiano formato da Federico II. Nella *Vorrede* alla sua *Rettung der Juden* si felicitava di vivere in un'epoca in cui i diritti dell'umanità iniziavano a essere considerati seriamente in tutta la loro ampiezza. «Vivo in uno stato, dove uno dei sovrani più saggi, che mai abbiano governato gli uomini, ha reso fiorente le arti e le scienze e ha reso tanto generale una ragionevole libertà di pensare che la sua efficacia giunge fino all'ultimo abitante dei suoi stati» [96]. Anche in Prussia, era l'implicita ammissione di Mendelssohn, il problema dei rapporti tra stato e religione non era stato risolto né teoricamente né praticamente. Se la riforma aveva spezzato il dispotismo cattolico e la teoria di Bellarmino della soggezione dello stato alla religione non aveva vinto, neppure gli stati protestanti avevano svincolato del tutto stato e religione senza risolvere d'altra parte il problema pratico di come tenere sotto controllo la gran massa del popolo sciolto dai legami secolari della religione positiva [97]. Da un punto di vista teorico l'eterogeneità di stato e religione era assoluta: tra la felicità eterna e il benessere mondano non ci può essere rapporto. Solo quest'ultimo interessa allo stato, che può promuoverlo in quanto strumento di governo delle azioni esterne dell'uomo e in quanto capace di influenzarne il modo di pensare attraverso l'educazione che comunica verità assolute [98]. L'educazione ha una superiorità morale sulla costrizione tanto quanto l'amore per il

[95] ALTMANN, 1973, pp. 514 ss.

[96] *Rettung der Juden*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 180: «Ich lebe in einem Staate, in welchem einer der weisesten Regenten, die je Menschen beherrscht haben, Künste und Wissenschaften blühend, und vernüftige Freiheit zu denken so allgemein gemacht hat, daß sich ihre Wirkung bis auf den geringsten Einwohner seiner Staaten erstreckt».

[97] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 258.

[98] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, pp. 263-264.

prossimo è superiore all'egoismo [99]. Il tema del governo attraverso l'educazione introduceva il relativismo delle forme storiche di governo, ma anche un implicito principio di consenso. Il governo è tanto migliore, «quanto più c'è motivo per il cittadino di riconoscere intuitivamente che deve rinunciare ad alcuni suoi diritti solo a favore dell'amore per il prossimo» [100]. Questo consenso per convinzione non è in realtà necessario all'esistenza dello stato, pur rappresentando un elevato stadio morale. Lo stato deve comunque accontentarsi di costringere a produrre azioni non dannose, «può lasciare a ogni singolo cittadino il diritto di giudicare le leggi, ma non di agire secondo il suo giudizio» [101]. Il contrario accadeva per la chiesa in generale: non disponeva di mezzi coercitivi perché si occupava esclusivamente dei pensieri, la cui disponibilità non può essere alienata né a un altro individuo né a un'istituzione.

Alla teoria politica si connetteva un'articolata teoria gnoseologica e storica, che doveva introdurre al tema fondamentale dell'applicazione all'ebraismo della dottrina della separazione tra stato e chiesa. La distinzione di Mendelssohn tra verità eterne da una parte, a loro volta caratterizzate come necessarie (vale a dire non pensabili altrimenti)

[99] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 265: «Heil dem Staat, dem es geling, das Volk durch die Erziehung selbst zu regieren; das heißt; ihm solche Sitten und Gesinnungen einzuflößen, die von selbst zu gemeinnützigen Handlungen führen, und nicht immer durch den Sporn der Gesetze angetrieben zu werden brauchen».

[100] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 266: «...Je mehr dem Bürger Anlaß gegeben wird, anschauend zu erkennen, daß er auf einige seiner Rechte nur zum allgemeinen Besten Verzicht zu thun, von seinem Eigennutzen nur zum Behuf des Wohlwollens aufzuopfern hat...». Per il concetto di conoscenza intuitiva (*anschauende Erkenntniß*) in Mendelssohn cfr. la definizione in *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* come «unmittelbare sinnliche Erkenntniß» (MENDELSSOHN, 1843, II, p. 270).

[101] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 268: «[Der Staat] kann dem einzelnen Bürger das Recht lassen, über die Gesetze zu urteilen, aber nicht nach seinem Urtheile zu handeln».

e casuali (perché così create da Dio) e dall'altra verità storiche temporali fissa un patrimonio inalterabile di verità dal quale dipende la felicità umana che Mendelssohn considerava comprensibile in linea di principio da tutta l'umanità [102]. Sull'esistenza di verità di ragione Mendelssohn si basava per polemizzare con la teoria della rivelazione progressiva che Lessing aveva esposto nell'*Erziehung des Menschengeschlechts*, dove l'estrema relativizzazione della conoscenza della verità suprema si apriva alla fede nell'avvento di un'età di perfezione morale, impercettibilmente promossa dalla provvidenza stessa al di là della mera volontà e degli obiettivi dei singoli [103]. Più distaccato, perché profondamente interessato al problema dell'emancipazione degli ebrei, Mendelssohn negava questo tipo di progresso totale e radicale: non c'era mai stata nella storia una continuità di svolgimento e diversi stadi di evoluzione erano compresenti. Inoltre progresso e regresso si alternavano, mantenendo una sorta di equilibrio nel mondo tra vizi e virtù [104]. Ma al fondo del mutevole svolgersi delle vicende storiche la riflessione di Mendelssohn vedeva la religione universale e razionale, che coincideva con la religione ebraica in quanto distinta dal suo aspetto sociale e politico rivelato storicamente da Mosé [105]. Mendelssohn distruggeva così alla radice l'unità stato-religione che era al centro della tradizione ebraica, proponendo in sua vece la totale laicizzazione del potere e l'interiorizzazione della religione; esaltava nel contempo l'ebraismo come insieme

[102] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 316.

[103] LESSING, 1951, § 91: «Procedi con il tuo impercettibile passo, Provvidenza eterna! Solo, a' che per codesta tua impercettibilità io non disperi di te . . .» e § 92: «. . . E come ? se fosse proprio stabilito che la grande ruota che avvicina l'umanità alla perfezione fosse messa in moto solo per mezzo di ruote più piccole e più veloci, di cui ognuna reca appunto alla meta il proprio particolare apporto?» (pp. 88-89).

[104] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, pp. 318-319. Su questo tema cfr. LIEBESCHÜTZ, 1979, che sottolinea a ragione la profonda divaricazione nelle due prospettive.

[105] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, pp. 320-321.

di principi razionali, ossia «verità eterne su Dio e sul suo governo e sulla sua provvidenza, senza di cui l'uomo non può essere illuminato e felice» [106]. La presenza in tutta la storia dell'uomo di questa religione razionale portava Mendelssohn a ripercorrere le forme del sentimento religioso correlandole alla capacità espressiva e astraente dell'uomo: una prospettiva che rivelava il pericolo di fraintendere come idolatria i tentativi di trasporre in scrittura la religiosità razionale trasmessa oralmente, ma che non negava l'esistenza di un periodo dell'antichità, in cui l'idolatria stessa fu religione dominante su quasi tutta la terra, al servizio dell'inganno sacerdotale e la presenza di istituzioni segrete di saggi impegnate a mantenere «i diritti della verità» e a non far degenerare il significato delle antiche immagini [107]. Quindi il richiamo alla religione razionale iscritta nell'animo di ognuno coincideva con la richiesta allo stato di uno spazio di libertà intellettuale per il singolo in cui si sarebbe realizzato il processo di civilizzazione:

«Aprite almeno ai posteri fortunati la via a quel culmine della civiltà, a quella tolleranza universale, verso cui la ragione aspira ancor sempre invano! Non premiate né punite alcuna dottrina, non attirate né corrompete a favore di alcuna opinione religiosa! Chi non disturba la pubblica felicità, chi agisce in modo equo verso le leggi civili e verso voi e i suoi concittadini, lasciatelo parlare come crede, chiamare Dio al modo suo o dei suoi padri, cercare la sua salute eterna dove crede di trovarla» [108].

[106] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 348: «. . . Ewige Wahrheiten von Gott und seiner Regierung und Vorsehung, ohne welche der Mensch nicht aufgeklärt und glücklich sein kann».

[107] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III pp. 335-340

[108] *Jerusalem*, MENDELSSOHN, 1843, III pp. 361-362: «Bahnet einer glücklichen Nachkommenschaft wenigstens den Weg zu jener Höhe der Cultur, zu jener allgemeinen Menschenduldung, nach welcher die Vernunft noch immer vergebens seufzet! Belohnet und bestrafet keine Lehre, locket und bestechet zu keiner Religionsmeinung! Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stört, wer gegen die bürgerlichen Gesetze gegen Euch und seine Mitbürger rechtschaffen handelt, den lasset sprechen, wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubt. Lasset

Sulla richiesta di libertà religiosa per tutti si innestava una più generale aspirazione, di cui Mendelssohn si fece portavoce negli ultimi anni della sua vita, a vedere riconosciuto agli ebrei, ma non solo a loro, uno spazio libero in cui l'attività umana potesse esercitarsi seguendo la natura [109]. Rispondendo alla polemica antisemita che giustificava il rifiuto dei diritti civili agli ebrei perché il loro carattere era corrotto dall'esclusiva pratica del commercio, Mendelssohn faceva un'apologia del libero mercato. «Si cerchi piuttosto di diminuire tutte le limitazioni, per quanto possibile, di eliminare i monopoli, i diritti di prelazione e di esclusione, lasciare al piccolo commerciante al minuto e alla grande casa di commercio gli stessi diritti e la stessa libertà: in una parola, promuovere la concorrenza tra commercianti in tutti i modi . . . Solo attraverso la concorrenza, la libertà illimitata e l'uguaglianza nei diritti d'acquisto» il prezzo sarebbe stato giusto ed espressione dell'equilibrio tra acquirente e venditore [110]. Anche in questo caso Mendelssohn reclamava per gli ebrei i diritti che spettavano all'uomo in quanto tale, facendo dell'esclusione degli ebrei dai diritti civili un problema di significato e portata universali.

L'accentuazione dell'universalità dei diritti umani non si trasformò in Mendelssohn in sfida immediata all'esistente e alle sue ragioni d'essere. Accettare il concetto di contratto tacito dava consistenza alla nozione della continuità nella storia delle società, al loro vincolo interno di caratte-

niemanden in Euren Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein!».

[109] *Rettung der Juden*, MENDELSSOHN, 1843, III, p. 188.

[110] *Rettung der Juden*, MENDELSSOHN, 1843, III p. 192: «Man suche vielmehr alle Einschränkungen, so viel sich thun läßt, zu vermindern, die Monopolien, Vor- und Ausschließungsrechte aufzuheben, dem geringsten Aufkäufer mit dem größten Handlungshause gleiche Rechte und Freiheit zukommen zu lassen; mit einem Worte, die Concurrenz unter den Zwischenhändlern auf alle Weise zu befördern . . . Nur durch Concurrenz, unbeschränkte Freiheit und Gleicheit in den Rechten des Kaufs . . .». Sul tema della libertà imprenditoriale in Mendelssohn cfr. ALTMANN, 1973, p. 422.

re morale fondato sul legame positivo tra diritti perduti e doveri acquisiti [111] e rafforzava il principio dell'obbedienza verso il capo politico da dovere imperfetto in obbligo perfetto, cui tutti i membri della società sono vincolati: solo il prevalere del male della costrizione sul pericolo generato da un cambio di forma di governo interrompeva l'equilibrio garantito dal contratto tacito e generava rivoluzioni. Al problema di quale fosse la miglior forma di governo Mendelssohn giungeva partendo dal principio che «il diritto di governarsi da soli resta riservato all'intera società e a ogni membro di questa, fino a che il pericolo dell'abuso non è evidentemente più grande del male che porta con sé l'obbedienza forzata» [112]. Di qui Mendelssohn traeva conferma del principio che la miglior forma di governo è la repubblica se il popolo è saggio, la monarchia se non lo è. La libertà politica doveva essere un fine e non un mezzo per il soddisfacimento degli egoismi individuali; ma Mendelssohn riconosceva anche che la libertà poteva cadere facile vittima dei cattivi governi ed era in generale difficile da coltivare in circostanze sfavorevoli. «Sotto un sovrano autocratico raramente il popolo si forma alla libertà. Disimpara non solo l'uso delle sue forze politiche e diventa contemporaneamente incapace di stare diritto sui suoi piedi, ma ne dimentica il valore con il passare del tempo» [113]. D'altronde, scriveva in

[111] *Über vollkommene und unvollkommene Pflichten, mit Beziehung auf Zöllner's Schrift über M. M.'s Jerusalem (1784)*, MENDELSSOHN, 1843, IV, p. 137.

[112] *Über die Grundsätze der Regierung*, MENDELSSOHN, 1981, VI, 1, p. 183: «Das Recht, sich selbst zu regieren, bleibt der ganzen Gesellschaft und jedem Mitgliede vorbehalten, so lange die Gefahr des Mißbrauchs nicht augenscheinlich größer ist, als das Übel, welches der Zwangsgehorsam mit sich führt». Si tratta di un *votum* di Mendelssohn alla *Mittwochsgesellschaft* del 1784.

[113] *Über die Grundsätze der Regierung*, MENDELSSOHN, 1981, VI, 1, p. 135: «Unter einem eigenmächtigen Herrn bildet sich das Volk selten zur Freiheit. Es verlernt nicht nur den Gebrauch seiner politischen Kräfte, und wird gleichsam unfähig, auf eigenen Füßen zu stehen, sondern es verkennt auch durch die Länge der Zeit den Werth derselben».

un'altra occasione, la vera felicità dell'uomo non era legata a specifiche forme di governo: «Lo scopo finale non è il progresso della società, ma degli uomini» [114], e questo spiegava la necessità di ostacoli che stimolino l'uso delle forze e ne provochino una feconda tensione. L'alternarsi stesso delle forme di governo nella storia obbediva a questa logica di sfida produttiva alle capacità del singolo. Non esiste progresso del genere umano: questo compie un ciclo, in cui la perfezione è l'inizio della decadenza, per permettere a ogni individuo di sviluppare le sue capacità [115]. L'accento veniva a cadere complessivamente sulle possibilità per i singoli di realizzare la propria umanità al di fuori delle costrizioni necessariamente imposte dall'indispensabile apparato di potere e dalle esigenze poste dal funzionamento dello stato. Il legame tra gli uomini, al di là della frammentazione delle competenze e capacità generate dalla crescente complessità della società, aveva un altissimo valore in sé che si realizzava anche se le associazioni che riunivano membri di diversi e separati ceti non avessero avuto uno scopo preciso [116].

3. *Luoghi della politicizzazione*

Nel saggio del 1783 sulla separazione dei ceti e degli uffici l'accento sulla socialità umana e sul bisogno degli uomini di unirsi in associazioni che superassero i limiti cetuali storicamente dati rimandava a una dimensione fondamentale della teoria politica di Mendelssohn, quella per cui l'autogoverno degli uomini nella forma repubblicana rappresentava un ideale punto di riferimento nella convi-

[114] *Über die beste Staatsverfassung*, MENDELSSOHN, 1981, VI, 1, p. 146: «Der Endzweck ist nicht Fortgang der Gesellschaft, sondern der Menschen». Si tratta anche in questo caso di un *votum* per la *Mittwochsgesellschaft*.

[115] Cfr. la lettera di Mendelssohn a Hennings del 25 giugno 1782, MENDELSSOHN, 1843, V, pp. 597 ss.

[116] *Sonderung der Ämter und Stände*, MENDELSSOHN, 1981, VI, 1, pp. 149 ss.

venza civile valido in qualunque forma di governo. D'altronde il riferimento di Mendelssohn era un più concreto ed immediato rimando alle associazioni di tipo letterario, filosofico e massonico che a Berlino avevano avuto un forte incremento dalla metà del secolo e a cui Mendelssohn stesso aveva attivamente partecipato in quei casi in cui il suo essere ebreo non era stato motivo di esclusione. Nello spazio in queste creato alla comunicazione sociale al di fuori dell'ordinamento cetuale e della struttura gerarchica di potere i temi della discussione politica poterono essere affrontati e sviluppati con relativa libertà di espressione entro gli strati colti e non solo nell'élite intellettuale e amministrativa della capitale. I nuovi gruppi sociali, sviluppatisi soprattutto dopo la guerra dei Sette anni grazie al consolidarsi di Berlino come centro amministrativo, produttivo e commerciale, vi trovarono una possibilità significativa di integrazione. Le società di lettura, spesso legate ai librai nella forma di *Lese-Bibliotheken*, talvolta con specifici interessi tematici o professionali e complementari in molti casi alle logge massoniche, allargavano in modo decisivo le opportunità di aggiornamento e dibattito. Nel 1785 Gedike considerava caratteristica specifica di Berlino l'intensa vita sociale, ricca di possibilità di incontro e contatto tra ceti diversi [117]. Il principio del perfezio-

[117] Cfr. *Über Berlin. Von einem Fremden*, in «Berlinische Monatsschrift», 5, 1785, p. 169: «Es ist immer mancherlei Neues und Merkwürdiges zu hören, zu beschauen . . . man hat vertraute Unterredungen zwischen vier Wänden mit den verständigsten Männern über die wichtigsten Angelegenheiten des Menschengeschlechts, und kann dann auch angenehme gemischte Gesellschaften von Weibern, Adel, Priestern und Menschen von allerlei Ständen». Per Berlino cfr. il vivace e dettagliato quadro contemporaneo in König, 1792-1798, V, 2, pp. 152-154. Un interessante quadro della vita sociale a Berlino è nel diario tenuto dal massone danese Münter in visita nella capitale dal 22 agosto al 12 settembre 1782 in Münter, 1925-1949, II, pp. 32 ss. Cfr. Dann, 1976 e 1982; Nipperdey, 1976, che cita, tra l'altro, una *Medizinische Lesegesellschaft* fondata a Berlino nel 1764; van Dülmen, 1977. Un aggiornato panorama complessivo è in Im Hof, 1982. Un fecondo tentativo di interpretare queste forme di socializzazione settecentesca dal punto di vista della formazione di sfere di opinione pubblica parziali entro lo stato assoluto è Manheim, 1979. Un eccellente

namento delle capacità individuali poteva essere perseguito in queste sedi in accordo con una libertà di pensiero garantita da Federico II «quasi in repubblicana bellezza» [118] a patto di accettare in linea di principio il potere assoluto del sovrano (come generalmente avvenne, pur con tensioni di varia natura).

La più nota società di tipo letterario e mondano fu il *Montagsklub*, fondato nel 1749, che riunì settimanalmente alti funzionari, filosofi e scrittori, berlinesi e di passaggio, perché si potesse svolgere una «libera serena conversazione», senza che le discussioni fossero istituzionalizzate in qualche modo, anche per l'alto numero dei partecipanti [119]. Le logge massoniche offrivano una più ampia e costante opportunità di incontro e di comunicazione. Non si vuole qui ripercorrere la frammentata storia dei dissidi tra le logge del sistema inglese e quelle della stretta osservanza di rito scozzese che si affrontarono con schieramenti spesso assai fluidi dagli anni settanta, le prime talvolta mescolando ma più spesso opponendo tendenze razionaliste alle tentazioni misteriosofiche del movimento rosacrociano e alle velleità organizzative dell'*Illuminatenorden* di

quadro sintetico è in MÖLLER, 1986, pp. 212 ss., nel capitolo intitolato opportunamente «Die Organisation der Aufklärung». Per le ricerche recenti cfr. la messa a punto dei problemi interpretativi di VAN DÜLMEN, 1977 e la rassegna di AGETHEN, 1987.

[118] Cfr. la lettera a Iselin del 30 maggio 1762, in MENDELSSOHN, 1843, V, p. 437, con riferimento alle forme repubblicane svizzere: «Der glückliche Republikaner übersieht die menschliche Gesellschaft aus einem weit höheren Gesichtspunkte als der monarchische Unterthan, und der monarchische Unterthan ist noch weit dem Standort hinweg, welcher mir im bürgerlichen Leben Freiheit zu denken fast in republikanischer Schönheit erscheinen läßt». Sull'importanza del confronto con le istituzioni repubblicane elvetiche cfr. le osservazioni di VIERHAUS, 1968, p. 187.

[119] OESFELD, 1979; STÖLZEL, 1885, pp. 178-179 e MÖLLER, 1974, pp. 229-230. Sul *Montagsklub* come punto di riferimento per l'élite berlinese cfr. la lettera di SONNENFELS, *An die Freunde des Montagsklubs in Berlin*, in «Berlinische Monatsschrift», 10, 1787, pp. 350 ss., con l'invito a riprendere la collaborazione tra Prussia e Austria per far progredire l'*Aufklärung*.

Weishaupt [120], ma si deve ricordare comunque l'importanza delle logge, anche di quelle più duramente avverse all'*Aufklärung*, come luogo di politicizzazione di settori consistenti dell'élite berlinese e di incontro tra ceti diversi a partire dalla fondazione della prima loggia berlinese nel 1740 [121].

Più significative per un quadro della cultura politica berlinese nella seconda metà del secolo sono tuttavia le logge del sistema inglese, interpreti del razionalismo filantropico e deista. Un tema fondamentale infatti degli scritti massonici di questo orientamento, che a Berlino si pubblicarono numerosi in occasione delle ricorrenze dell'ordine, era quello del fine della massoneria, indicato nel realizzare la pienezza dell'essere uomo attraverso l'educazione alla ragione e al controllo delle passioni senza riguardo alle identità politiche e sociali [122]. I riflessi politici della dottrina massonica, riassumibili nel riferimento a una forma di autogoverno repubblicano all'interno dello stato assoluto e nell'ideale di portare le coscienze singole all'autonomia morale, erano neutralizzati dal costante richiamo all'obbedienza alle leggi di Federico II, che, si notava spesso con enfasi, aveva introdotto la massoneria nel regno e la proteggeva, pur essendosene allontanato [123]. Un caso emble-

[120] *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, 1863-1879, I, pp. 96 ss. voce *Berlin*. Per gli orientamenti più recenti della ricerca cfr. i saggi in LUDZ (ed), 1979 e REINALTER (ed), 1985.

[121] Sulla massoneria come luogo di politicizzazione cfr. da ultimo le considerazioni sintetiche e precise in BÖDEKER, 1986, pp. 18-20. Sul tema centrale del rapporto di vicinanza e spesso sovrapposizione tra illuminismo e massoneria cfr. VIERHAUS, 1973, pp. 23 ss. Per indicazioni sul significato politico dell'organizzazione massonica KOSELLECK, 1972, pp. 69-170, del quale è particolarmente importante l'indicazione sul problematico legame tra morale e politica e sulla latente messa in discussione dell'assolutismo che ne risultava.

[122] Cfr. *Fragmente*, 1782, p. 101 e *Rede vom wahren Glück*, 1776, p. 36. Cfr. anche il panorama complessivo all'interno di un posteriore tentativo di rinnovamento della massoneria in RAGOTSKY, 1792, p. 18.

[123] *Deux discours maçonniques du Frère de G****, 1777, p. 2. Sulla protezione di Federico II alla massoneria cfr. in *Acta Borussica*, 1970,

matico per come la dichiarata congruenza tra aspirazione morale della massoneria e accettazione dello stato federiciano portasse comunque a problematizzare il rapporto dei massoni verso l'autorità tradizionale è quanto espresse al proposito Diez, scrittore, diplomatico e direttore di cancelleria a Magdeburgo e autore tra l'altro nel 1772 di un saggio sui pregi delle società segrete. Per Diez l'accordo tra gli interessi dello stato e del sovrano e la vocazione della massoneria all'attività pedagogica di continua rettifica morale era fuori di dubbio; ma la sua tesi che fossero più utili i sudditi obbedienti alla legge per intima convinzione di quelli che sono condotti a rispettare le leggi «attraverso l'interesse privato, il favore dei principi, l'attesa della ricompensa, la minaccia delle punizioni» e che la massoneria avesse il compito di portare allo stato uomini abituati a pensare e ad agire secondo i dettami del diritto di natura rivelava le tensioni che inevitabilmente si creavano tra le logge e la realtà politica dello stato assoluto [124]. In realtà soprattutto le caratteristiche più appariscenti della massoneria, vale a dire il segreto che copriva sia le dottrine sia le operazioni nelle logge e la sospensione delle distinzioni di ceto all'interno dell'ordine, erano avvertite come forme di alterità rispetto allo stato assoluto. Il segreto era teorizzato come obbligo morale a difesa dall'esterno e a protezione della verità e della virtù [125]; la comunicazione tra i ceti nelle logge era difesa nel suo va-

pp. 153 ss. gli *Extracte für den Cabinets-Vortrag. Potsdam, 7., 10. und 17. Juli und 11. August 1774. Der König und die Freimaurerei.*

[124] DIEZ, 1772, p. 12. La polemica contro chi rispetta le leggi perché guidato solo «durch Privat-Interesse, durch des Fürsten Gunst, durch zu erwartende Belohnung, durch drohende Strafen» si connetteva al tema, che si è visto elaborato da Abbt, di una «patriotische Freundschaft», che la massoneria avrebbe dovuto promuovere tra individui, famiglie e ceti in funzione del bene comune dello stato (p. 15). Su Diez presentato come campione della libertà di stampa e di pensiero in Prussia cfr. KNOBLAUCH, 1792, pp. 9-12.

[125] *Gedanken von der Verschwiegenheit*, 1776, p. 55.

lore pedagogico in quanto strumento per creare una «società di uomini buoni tra fratelli» [126].

Malgrado la retorica del segreto, gli ideali massonici non rimasero comunque chiusi nelle logge e dall'inizio degli anni ottanta la discussione si allargò a una sfera pubblica estranea all'ordine. Le riviste massoniche diffusero i temi del dibattito interno, amplificarono le ragioni dei dissensi e sottolinearono gli obiettivi diversi proposti all'attività massonica tanto che una «Freimaurer-Zeitung» berlinese, che tirava la cifra notevole di cinquecento copie settimanali, fu proibita nel 1783 perché dopo pochi numeri aveva suscitato un interesse così generale da essere giudicata dalle autorità pericolosa per la quiete della città [127]. Sempre nel 1783 un saggio pubblicato nella principale rivista massonica berlinese ed intitolato significativamente *Was ist ein Freimaurer?* dimostrava che la potenzialità politica della morale massonica era visibile a tutti e che la discussione critica dal punto di vista della egualitaria società massonica investiva l'insieme dei rapporti sociali. Per l'anonimo redattore le finalità della massoneria erano «incoraggiare la filantropia universale, rendere simili gli animi di tutti i popoli e le sette, incoraggiare le scienze utili, raggiungere una certa uguaglianza dei ceti, che in piena consapevolezza risarcisca l'umile per la sua posizione inferiore nel mondo attraverso l'accostamento ai ceti più alti

[126] *Fragmente*, 1782, p. 107: il massone entra «in eine Gesellschaft guter Menschen und unter Brüder . . . Ist er also geringen Standes, so lernt er den höhern kennen; ist er von Range, so tut er Gelegenheit, Stände, die der Zwang sonst von ihm entfernte, zu beobachten und zu guten Absichten zu gebrauchen».

[127] «Bibliothek für Denker und Männer von Geschmack», 1783, VI, p. 568. Cfr. anche «Archiv für Freymäurer und Rosenkreuzer», 1785, II, p. VII. La tiratura di cinquecento copie appare rilevante se si considera che il «Courier du Bas-Rhin», giornale ufficioso del governo federiciano per il mercato europeo di lingua francese, pubblicò nel 1778 circa mille copie, considerate una quantità molto ragguardevole (*Vermehrter Absatz des Courier du Bas-Rhin*, in *Acta Borussica*, 1970, pp. 368-369).

degli stati, limitare il dispotismo» [128]. In questo programma della massoneria è evidente la tensione tra mantenimento del segreto e pubblicità, tra sforzo di distanza convenzionale dalle condizioni sociali complessive e tendenza a perseguire il compito di pedagogia illuminista anche fuori dall'ordine, tensione che avrebbe portato, fra l'altro, alla crisi tra l'*Illuminatenorden*, tra i cui membri erano numerosi i berlinesi, e le corti tedesche e quella bavarese in particolare [129].

La posizione dell'editore e storico Nicolai su questo punto è esemplare dell'ambivalenza massonica tra privato e pubblico, morale e politico e rappresenta fedelmente l'orientamento di tutto il gruppo degli illuministi berlinesi impegnati anche nella massoneria. «Fratello» entusiasta e membro dell'importante loggia *Zu den drei Weltkugeln* Nicolai polemizzò duramente con il rosacrociano Starck

[128] *Was ist ein Freimaurer?*, in «Archiv für Freymäurer und Rosenkreuzer», 1783, p. 20: «Beförderung der allgemeinen Menschenliebe, Verähnlichung der Gesinnungen unter allen Völkern und Sekten, Beförderung der nutzbaren Wissenschaften, eine gewisse Gleichheit der Stände, die den Niedrigen für seine geringere Weltehre durch die Annäherung an die erhabneren Zünfte der Staaten in gewisser Absicht schadlos hielte, Einschränkung des Despotismus».

[129] Sull'*Illuminatenorden* in generale cfr. VAN DÜLMEN, 1975. Sulla fortuna dell'ordine di Weishaupt nella capitale prussiana cfr. ROSSBERG, 1942, pp. 65 ss. e EPSTEIN, 1966, pp. 92-93. A Berlino la tensione tra pedagogia morale nelle logge e ricerca di uguaglianza nella società è avvertibile attraverso le reazioni difensive alla polemica contro la massoneria razionalista: cfr. ad esempio «Freimäurer-Bibliothek», 1782, II, pp. 122 ss., dove era riportata l'accusa che la massoneria a Berlino turbasse l'ordine della «bürgerliche Gesellschaft, weil Vater, Herr, Diener, Edelmann und Bürger nicht nur untereinander gemischt in den Logen wären, sondern sich auch Brüder nennten und als solche betrügen... Theils beweiset es, daß sie in wesentlichen Dingen, mehr als im äusserlichen Blendwerke, ihren Werth suchen, theils wird der Höhere dadurch sanfter und gefälliger gegen den Niedern gemacht, der aber immer ausser den Logen ganz genau das Verhältniß, in welches die Verfassung sie gegen einander gesetzt hat, beobachtet».

contro l'uso distorto del segreto massonico e contro il sistema degli alti gradi e dei superiori sconosciuti, che a suo avviso avrebbero permesso ai gesuiti di riguadagnare l'influenza perduta sui protestanti soffocando i progressi della ragione [130]. In questo senso per Nicolai la legittimità del segreto massonico poteva essere fondata solo sulla funzionalità di questo alla diffusione fra il pubblico della filosofia e della scienza illuministe [131]. D'altro canto Nicolai fu anche membro dell'*Illuminatenorden* e, quando il suo nome fu scoperto nelle liste sequestrate a Weishaupt dal governo bavarese, si trovò costretto a chiarire pubblicamente le ragioni della sua appartenenza a una società di natura inequivocabilmente massonica accusata di usare il segreto per cospirare contro i legittimi governi. Nicolai non negò la natura politica della società di Weishaupt ma spostò la sua prospettiva di mutamento politico sul lungo periodo, dando una definizione di validità generale del rapporto tra gli «uomini di genio e dottrina» e le istituzioni di governo: esclusi dalla possibilità di introdurre di-

[130] MÖLLER 1974, pp. 240-242 e la dettagliata ed equilibrata esposizione in BIRTSCH, 1987. Caratteristica è la corrispondenza di Nicolai su argomenti massonici con Siebmann, altro membro della *Mittwochsgesellschaft* e della loggia *Zu den drei Weltkugeln*: cfr. ad esempio la lettera del 7 giugno 1784 di Siebmann a Nicolai, con cui gli trasmetteva alcuni testi rituali del capo ufficiale della massoneria berlinese Claude Etienne Le Bauld de Nans (sul quale cfr. *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, 1863-1870, II, p. 182) e un elenco delle logge fondate dalla loggia principale *Royale Yorck de l'Amitié* (Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 71).

[131] Cfr. la lettera di Nicolai a Gebler, 28 settembre 1784, in WERNER (ed.), 1888, pp. 122-124: «So viel ist es gewiß, daß die Aufklärung, welche durch Wissenschaften und Philosophie in die Welt kommt, durch den Mißbrauch der My [Massoneria] kräftig gehindert wird . . . Aber Gott segne jeden, der die Gesellschaft der My zum besten der Menschlichen Geschlechte anwendet». Cfr. anche la lettera di Nicolai a Garve del 23 novembre 1786, in cui era difesa la funzione civilizzatrice delle logge: «Glauben Sie mir, der ich aus Erfahrung rede, daß die geheimen Gesellschaften auf der feinsten Menschenkenntniß gebauet sind, ganz simpel durch die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur wirken; daher wirken sie so unbeschreiblich viel, und so sicher!» (in SCHULZ, 1974, p. 284).

rettamente grandi mutamenti a favore del genere umano, scrittori e filosofi organizzati tra loro potevano però avere un'utilità indiretta sugli affari pubblici, svolgendo un compito comunque positivo e non immediatamente interpretabile dalle istituzioni statali [132].

Nella capitale prussiana il difficile equilibrio tra segreto e pubblico, impegno libero a raggiungere verità morali assolute e prudente gradualismo nel diffonderle in ogni livello della società è impersonato dalla *Mittwochsgesellschaft*. Questa società unì ventiquattro dei più significativi rappresentanti della cultura e della politica berlinese in regolari discussioni rigorosamente segrete su problemi di «amministrazione dello stato e delle finanze, legislazione, filosofia speculativa e pratica, molto raramente di letteratura» [133]. L'autore di ogni contributo critico o *votum* sul tema di volta in volta sottoposto al dibattito ed esposto da un membro avrebbe dovuto salvaguardare l'anonimato anche all'interno per permettere che la ricerca collettiva fosse la più spregiudicata e disinteressata possibile. Tra le numerose componenti che confluirono nell'identità di questa società quella massonica era certamente molto rilevante e informò di sé la vita della società fino al suo autoscioglimento nel maggio del 1800, deciso con voto a maggioranza per non dover obbedire né violare l'editto del 1798 che impose la pubblicità di tutte le società segre-

[132] NICOLAI, 1788, pp. 34-35 e 53-55. Cfr. la diciottesima delle *Einzelne Ideen* di Nicolai in cui giustificava l'adesione sua e di molti altri all'*Illuminatenorden* come una reazione al pericolo rappresentato dalla temuta infiltrazione dei gesuiti nella massoneria razionalista (GÖCKINGK, ed., 1820, pp. 123 ss.). Sulle reazioni alla tesi dell'infiltrazione gesuita cfr. le numerose reazioni descritte dettagliatamente in EPSTEIN, 1966, pp. 98 ss., tra le quali particolarmente significativa quella di Bode, legato strettamente a Nicolai e traduttore nel 1788 dell'opera di Bonneville dedicata a questo tema *Les jésuites chassés de la Maçonnerie*.

[133] GÖCKINGK (ed.), 1820, pp. 90-91: «Jeden Mittwoch kamen die Mitglieder bei einem der ihren zusammen, der Gastgeber las eine Abhandlung vor, meist aus der Staats- und Finanzverwaltung, Gesetzgebung, spekulativen und praktischen Philosophie, sehr selten aus der Literatur . . .».

te [134]. I quattro ideatori e fondatori della *Mittwochsgesellschaft*, Irwing, Biester, Gedike e Zöllner, che nell'autunno del 1783 costituirono il primo nucleo rapidamente allargatosi, erano tutti attivi nelle diverse logge berlinesi e ricoprirono negli anni seguenti cariche di primo piano nelle logge del sistema inglese [135]. Karl Franz von Irwing in particolare, che, secondo la documentazione recentemente resa accessibile, diede avvio concreto alla vita della società, univa nella sua persona l'attività di alto funzionario dell'amministrazione prussiana nel campo della riorganizzazione dell'educazione e degli affari ecclesiastici, a modelli tratti dalla cultura della massoneria europea per quanto riguarda non solo l'ordinamento dell'associazione segreta ma anche la concezione generale dello sviluppo della ragione umana e del suo significato all'interno del difficile progresso del genere umano [136]. La *Mittwochsgesellschaft*, secondo Irwing, doveva far sì che «la ragione intatta sempre più sia elevata sul trono degli affari umani e governi assoluta su tutto quanto si riferisce al

[134] KELLER, 1896, p. 92.

[135] Per l'attribuzione a Irwing, Biester, Gedike e Zöllner del ruolo di iniziatori della *Mittwochsgesellschaft*, cfr. gli argomenti convincenti portati di recente, sulla base di nuova documentazione, in NEHREN, 1986, p. 90. Per il loro rilievo massonico cfr. le voci biografiche loro dedicate in *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, 1863-1870. Cfr. anche la lettera di Plessing a Irwing del 6 febbraio 1789: in questa lettera non solo sono trasmesse informazioni sulla «Deutsche Union» di Bahrdt, società massonica della quale Plessing era membro, ma traspare un'evidente intimità sui temi massonici (in BRAUN, 1970, pp. 31 ss.). Sul nesso tra vocazione politica e massoneria razionalista cfr. anche quanto scritto da Klein, uno dei più attivi membri della *Mittwochsgesellschaft*, in *Bildnisse*, 1806, pp. 88-89: «In eben dieser Neigung zum Allgemeinen ist meine Vorliebe zu den Geschäften der Gesetzgebung, und auch meine Neigung zur Freimaurerei gegründet, die den menschlichen Wirkungskreis, indem sie ihn zu verengen scheint, erweitert».

[136] Su Irwing, dal 1787 *Oberschulrat*, cfr. ENGFER, 1979, pp. 170-171 e HELLMUTH, 1985, p. 117. I *Büsten*, 1787, lo consideravano un personaggio centrale dell'*Aufklärung* berlinese, pp. 140-141. Cfr. anche le recensioni molto positive in «Wöchentliche Nachrichten», 1779, pp. 265-265 e 1781, pp. 45-46.

campo dell'umano sapere» [137]: la sua funzione andava quindi vista nell'insieme della filosofia della storia e dell'antropologia che Irwing aveva già esposto ampiamente negli anni precedenti. In questi saggi Irwing aveva fatto proprio il tema della felicità e perfezione del genere umano come scopo della storia e quello del progresso dell'intelletto come vera storia dell'umanità e li aveva accostati e intrecciati al tema della fragilità dell'*Aufklärung*, esposta sia alla degenerazione nella superstizione sia al ripetersi delle catastrofi fisico-geologiche che già più volte avevano interrotto il perfezionamento della ragione, secondo una cronologia che Irwing traeva da Bailly e si allontanava da quella biblica fin'allora canonica [138]. All'élite intellettuale che si sarebbe raccolta nella *Mittwochsgesellschaft* spettava quindi nella prospettiva di Irwing non solo utilizzare la «ragionevole subordinazione» che lega la gran parte della nazione ai più dotti per farne progredire le capacità ma anche saper valutare quali miglioramenti erano destinati ad avere effetti positivi nella situazione specifica di una

[137] Cit. in NEHREN, 1986, pp. 90-91: «. . . Daß die gesunde Vernunft immer mehr und mehr auf den Thron aller menschlichen Angelegenheiten erhoben werde, und unumschränkt über alles, was in das Gebiet des menschlichen Wissens einschlägt, regiere».

[138] IRWING, 1781, p. 69. La polemica, significativa per valutare la posizione di Irwing e del gruppo della *Mittwochsgesellschaft* nei confronti della cultura luterana tradizionale, era contro il biblicismo rigorosamente letterale di SILBERSCHLAG, 1780. Irwing ripropose il tema seicentesco di una popolazione preadamitica (p. 121) e fece propria la tesi dell'esistenza di un popolo astronomo prima del diluvio universale, non ricordato nella Bibbia, tesi che era stata avanzata da BAILLY, 1777 ed era presente nella cultura tedesca di questi anni, ad esempio in BERGER, 1780. Per cogliere il grado di ostilità contro Silberschlag, influente *Oberconsistorialrath* a Berlino impermeabile all'*Aufklärung*, si può ricordare la definizione di quest'ultimo in *Büsten*, 1787: «Auf der einen Seite philosophische Aufklärung, und auf der anderen barbarische Orthodoxie» (p. 312) e l'accusa di aver fondato nel 1784 in funzione antilluministica una «geheime Gesellschaft zur Aufrechterhaltung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit» (CRANZ, 1790, a, p. 29). Ma per un quadro più articolato della sua complessa personalità, in cui interessi religiosi e scientifici confluivano cfr. l'autobiografia in SILBERSCHLAG, 1792 e il saggio ancora interessante di KAEBER, 1943.

certa popolazione in un momento determinato [139]. La posizione di Irwing era la chiara premessa a che la società affrontasse la discussione interna con la massima libertà come, secondo un altro membro, Ramler, conveniva a una società di uomini «che nelle scienze hanno uno spirito repubblicano e non dispotico» [140]. Lo stesso Irwing, in un saggio fatto circolare tra i membri della *Mittwochsgesellschaft* in una delle prime riunioni, il 18 febbraio 1784, dichiarò la libertà di pensare «un diritto naturale inoffensivo di tutti gli uomini», tale per cui «ogni uomo, che possiede forza e coraggio a sufficienza, può fare uso di questa libertà come di un diritto naturale che non può essere legittimamente limitato con alcun rapporto personale nello stato» [141]. Sottolineare la libertà interna alla «repubblicana» *Mittwochsgesellschaft* significava contrapporla nettamente alla «monarchica» Accademia delle scienze, come fece Möhsen, membro di entrambe [142], e significava accettarne la relativa eterogeneità sia di provenienza professionale sia di orientamenti filosofici come una condizione perché la discussione fosse fruttuosa. La stessa discussione ben nota sulla domanda *Was ist Aufklärung?*, sulla quale si dibatté nelle prime riunioni della società, era

[139] IRWING, 1781, pp. 26-37, 97-98 e 122 e IRWING, 1779, III, pp. 305 ss., con la storia dell'evoluzione delle capacità umane e della specializzazione in attitudini manuali e intellettuali, discussa anche in HELLMUTH, 1982, p. 344, nota 125.

[140] Cit. in NEHREN, 1986, p. 91: «Ich freue mich, in eine Gesellschaft zu treten, die aus Männern bestehen wird, die in den Wissenschaften einen republikanischen und nicht despotischen Geist haben». Cfr. anche Möhsen, in KELLER, 1896, p. 75: «Wir haben keinen August zum Protektor und keine Mäzene und Mäzenaten unter uns, bei denen wir gegenseitige Aeusserungen anzustossen befürchten dürfen . . .».

[141] NEHREN, 1986, p. 96: «. . . So müßte auch zugleich offenbar daraus folgen, nicht nur, daß ein jeder Mensch, der Kraft und Muth genug besitzt, sich dieser Freiheit als eines ihm von Natur zustehenden Rechts gebrauchen dürfe, sondern daß ihm auch diese seine natürliche Berechtigung, durch kein persöhnliches Verhältniß im Staate mit Recht könne eingeschränckt werden». Cfr. anche HELLMUTH, 1982, p. 339.

[142] NEHREN, 1986, p. 91 nota 24.

esplicita critica alla soluzione che l'Accademia delle scienze aveva dato al quesito se fosse lecito ingannare il popolo [143].

Se si guarda alla composizione della *Mittwochsgesellschaft* non può non colpire il fatto che, al di là della comune appartenenza all'élite berlinese e del comune riconoscersi nei principi della tolleranza e della filantropia illuministe, le posizioni e gli interessi nella società erano notevolmente diversi. Nella *Mittwochsgesellschaft* erano ampiamente presenti esponenti di spicco dell'amministrazione centrale con formazione giuridica ed economica come Siebmann, Struensee, Klein e Suarez, letterati legati alle istituzioni ufficiali come Engel e Göckingk, teologi razionalisti di grande rilievo pubblico come Spalding, Teller e Zöllner, intellettuali impegnati nel promuovere e sostenere progetti di riforma educativa come Gedike e Biester, uomini estranei alle istituzioni federiciane come Mendelssohn e Nicolai, un funzionario di spicco che si rivolgeva sistematicamente all'opinione pubblica come Dohm, medici rinomati con forti interessi filosofici e politici come Möhsen e Selle [144]. Il segreto rigoroso su quanto avveniva nelle discussioni della *Mittwochsgesellschaft* ha impedito sinora che l'analisi degli avvenimenti interni fosse completa, ma la documentazione pervenuta nelle carte di Möhsen permette di cogliere adeguatamente sia il contesto generale entro il quale i membri si muovono, quello dell'*Aufklärung* religiosa, morale e intellettuale, sia le accentuazioni diverse di temi e preoccupazioni che caratterizzavano i diversi membri [145]. Più che i dibattiti di interesse prevalen-

[143] Cfr. KRAUSS, 1966. La posizione di Möhsen è riportata in KELLER, 1896, p. 75.

[144] Sulla composizione della *Mittwochsgesellschaft* cfr. gli studi recenti di MÖLLER, 1974, pp. 229-238; ENGFER, 1979; HELLMUTH, 1982, pp. 319 ss. Sulla relativa molteplicità di interessi e posizioni entro la *Mittwochsgesellschaft* ha attirato l'attenzione da ultimo HINSKE (ed.), 1981, pp. XXVI-XXVII.

[145] In questo senso il saggio di NEHREN, 1986, completa e in qualche caso sfuma sensibilmente le considerazioni esposte da HELLMUTH,

temente teologico, come quello sul problema se una religione positiva potesse essere utilizzata per diffondere buoni sentimenti tra il popolo, che vide ad esempio una contrapposizione frontale tra Irwing e Spalding [146], è significativa la discussione sulla libertà di stampa e sulla censura che, entro il più noto e generale dibattito su *Was ist Aufklärung?*, occupò la *Mittwochsgesellschaft* tra la fine del 1783 e l'inizio del 1784 [147]. Nei *vota* che ci sono pervenuti la libertà di stampa è valutata in linea di principio come irrinunciabile strumento al progresso dell'*Aufklärung*, ma nella discussione sono evidenti orientamenti diversi sulla possibilità che l'abolizione della censura potesse effettivamente promuovere l'emancipazione morale e intellettuale della gran parte della popolazione. Lo spettro delle posizioni era significativamente ampio. Da una parte Mendelssohn, Dohm e Nicolai proponevano la libertà di stampa come sicuro strumento di «felicità pubblica» [148]. Dall'altra Wloemer e Spalding elencavano le loro perples-

1982 e, più ampiamente, 1985, su un compatto, elitario e paternalista illuminismo berlinese espressosi nella *Mittwochsgesellschaft*.

[146] NEHREN, 1986, p. 97 e 99. In questo come del resto negli altri casi le contrapposizioni più o meno accentuate riproponevano punti di dissenso già elaborati nelle opere pubblicate. Irwing, che dichiarava di non volere poggiare la felicità umana sui principi intrinsecamente soggetti a dubbi e discussioni di una religione positiva, aveva già sostenuto (1782, pp. 31 ss.) che la «aufgeklärte Selbstliebe ist der einzige sichere und unveränderliche Grund aller wahren moralischen Verbindlichkeit», legata alla legge di natura iscritta nella ragione umana anche se soggetta all'evoluzione storica (p. 53). L'opposizione di Spalding a troncare ogni legame tra morale e religione rivelata era già fondamentale argomento nel suo *Die Bestimmung des Menschen*, 1768, p. 72, contro il deismo.

[147] Dohm, in KELLER, 1896, p. 86. Cfr. anche DOHM, 1785, p. 55: «Jeder hiesige [a Berlino] Gelehrte schreibt nach seiner besten Einsicht und der Staat läßt ihm vollkommene Freiheit, seine Ideen, wie er es gut findet, öffentlich bekannt zu machen, wenn nur nicht die dem Staate, fremden Mächten, den Sitten, allgemeiner Religion und dem guten Nahmen eines Dritten schuldige Achtung verletzt werden». Sul dibattito in generale, con la tendenza a limitarne il significato innovatore rispetto alle convenzioni tradizionali cfr. HELLMUTH, 1982.

[148] KELLER, 1896, pp. 82-83.

sità sul fatto che la libera comunicazione delle idee non fosse almeno sul breve periodo del tutto priva di svantaggi e inconvenienti e Svarez esponeva il suo progetto di riforma della censura, nel quale la preoccupazione fondamentale era salvaguardare la massima libertà di comunicare attraverso la stampa entro gli strati colti della popolazione e selezionare invece, attraverso un organo collegiale comprendente anche scrittori indipendenti da uffici statali, la circolazione nel resto della popolazione di quelle idee che la gente comune «non è ancora in grado di capire correttamente, di sottoporre a sufficiente esame e applicare in modo appropriato» [149]. La differenza di posizione sul tema della libertà di stampa segnalava all'interno della *Mittwochsgesellschaft* da una parte una diversa disponibilità a interpretare le implicazioni pratiche dei principi dell'*Aufklärung* che si sarebbe accentuata visibilmente negli anni dopo la fine del regno di Federico II [150]; dall'altra va rilevato che le diverse posizioni sul problema della libertà di stampa non coinvolgevano, a differenza di altri temi posti in discussione come quello già accennato dei rapporti tra morale e religione e quello della migliore forma di governo [151], divergenze di principio tra i membri della *Mittwochsgesellschaft* sull'opportunità, ora o in un futuro più o meno lontano, di garantire nello stato una libera generale discussione tra individui razionali.

[149] Cit. in HELLMUTH, 1982, p. 334: «. . . Einschränkung der Preßfreiheit . . . Alsdann nöthig und nützlich sey, wenn überwiegende Gründe da sind, zu besorgen, daß die in einer Schrift vorgetragenen Sätze unter einer solchen Claße des Volks in Umlauf kommen möchten, welche sie richtig zu verstehen, hinlänglich zu prüfen und gehörig anzuwenden noch nicht fähig ist».

[150] Cfr. KLEIN, 1790, dove la forma dialogica riproduce la diversità di orientamenti.

[151] Della discussione è rimasto solo il saggio di MENDELSSOHN, *Über die beste Staatsverfassung*, in MENDELSSOHN, 1972, VI, 1, pp. 145-148, da cui risulta l'accordo di Mendelssohn con la proposta di Klein, formulata nella medesima occasione, di affidare a ogni provincia o distretto in cui dev'essere diviso lo stato la scelta della forma di governo più adatta (p. 147). Sul dibattito berlinese sulla migliore forma di governo cfr. HELLMUTH, 1985, pp. 142-167.

Nella tensione tra segreto e pubblico connaturata alla *Mittwochsgesellschaft* era presente comunque sin dall'inizio l'esigenza di comunicare all'esterno i risultati della discussione interna e nel corso del dibattito emersero anche l'idea di pubblicare un *Lesebuch* con opere destinate ai lettori meno colti e in particolare ai contadini e il progetto di avviare una società di lettura aperta a tutti [152]. Si vedrà più avanti che in realtà fu la «Berlinische Monatsschrift», fondata nel 1783 da Biester e Gedike, due membri della *Mittwochsgesellschaft*, a rendere noti al pubblico colto non solo berlinese un numero rilevante di saggi nati all'interno della società, nella convinzione, espressa proprio da Gedike in quella sede, che gli scrittori potessero esercitare la loro influenza più profonda e positiva su quel «ceto medio» dal quale inizia l'opera dei lumi «in quanto centro della nazione, da dove i raggi dell'*Aufklärung* si diffondono solo gradualmente verso i due estremi, cioè verso i ceti più alti e verso quelli più bassi» [153].

Attraverso i dibattiti della *Mittwochsgesellschaft* la cultura politica dell'élite intellettuale e politica di Berlino ebbe certamente condizioni estremamente favorevoli per discutere ed esplicitare le proprie premesse teoriche e la perdita quasi completa dei *vota* ha sottratto alla ricerca una documentazione importante per meglio definire i contorni di questo aspetto cruciale della politicizzazione a Berlino alla fine del secolo. Attraverso l'analisi più ravvicinata della personalità e della produzione intellettuale di tre membri della *Mittwochsgesellschaft* ed esponenti di primo piano come Dohm, Klein e Svarez e di alcuni rappresentativi scrittori di problemi politici vicini all'amministrazione berlinese si cercherà di prendere in considerazione il rapporto tra teoria politica e prassi di governo nella Berlino degli anni ottanta.

[152] NEHREN, 1986, p. 94.

[153] KELLER, 1896, p. 85: «Der eigentliche Punkt, von wo die Aufklärung anfangen muss, ist der Mittelstand als das Zentrum der Nation, von wo die Strahlen der Aufklärung sich nur allmählich zu den beiden Extremen, den höheren und niederen Ständen hin verbreiten».

4. *Un funzionario illuminista: Dohm*

A proposito del dibattito nella *Mittwochsgesellschaft* sulla libertà di stampa si è visto Dohm schierato con Nicolai e Mendelssohn a sostegno della tesi che una libera e autonoma ricerca e un'intensa comunicazione intellettuale fossero gli strumenti essenziali del processo di *Aufklärung*. La sua fiducia nei positivi effetti della libertà di stampa era particolarmente significativa perché nel 1784 Dohm era uno degli intellettuali più noti e discussi di Berlino per le sue prese di posizione pubbliche e insieme un funzionario di rilievo dell'amministrazione prussiana, incaricato da Federico II tra l'altro, anche di esercitare la censura sugli scritti del libero giornalista berlinese Cranz [154].

La sua carriera è il caso fortunato di un giovane provinciale che, motivato dall'entusiasmo per la cultura dei lumi europei, soprattutto inglesi ma anche francesi, con una particolare predilezione per d'Alembert [155], riuscì a passare attraverso una brillante esperienza giornalistica e a ottenere incarichi di altissima responsabilità politica, continuando a intrattenere un attivo legame con l'opinione pubblica tedesca. Prima di entrare nel 1779 al servizio del ministero degli esteri di Berlino, aveva elaborato una cultura non convenzionale, che comprendeva interesse per la

[154] Cfr. la biografia abbastanza ben documentata ma scarsamente interpretativa di DAMBACHER, 1974. Sempre fondamentali sono le riflessioni autobiografiche in DOHM, 1814-1815. Su Dohm censore di Cranz e critico pubblico della prassi prussiana in materia cfr. HELLMUTH, 1981, pp. 214-215.

[155] È importante documento di questi primi anni di Dohm una lettera del giovanissimo e ambizioso intellettuale a Nicolai del 25 novembre 1773: «Man hat, so weit ich weiß, noch keine deutsche Übersetzung von d'Alemberts philosophischen und litterarischen Schriften . . . wenigstens keine vollständige. Und diese Schriften verdienten doch gewiß in unsere Sprache verpflanzt zu werden, da sie in Deutschland überhaupt noch nicht genug bekannt zu seyn scheinen. Ich hatte daher schon lange den Gedanken einer solchen Übersetzung . . .» (Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 15) e si proponeva come traduttore per Nicolai. Cfr. anche la lettera a Gleim del dicembre 1773, riportata in DAMBACHER, 1974, p. 8.

storia filosofica dell'umanità, per le civiltà dell'Oriente e per il progetto dell'*Encyclopédie*, competenze nell'amministrazione, nella statistica, nella politica estera, ed era unificata dalla volontà esplicita di essere pronto a svolgere attività pratiche di interesse comune. In questo senso Dohm voleva che il pubblico tedesco interpretasse e utilizzasse la rivista che insieme a Boie aveva fondato nel 1776, il «Deutsches Museum»: contrapposto al più letterario e filosofico «Teutscher Merkur» di Wieland, il «Deutsches Museum» doveva infatti politicizzare la Germania, vale a dire contribuire a creare una consapevolezza pubblica dei problemi che i governi tedeschi avrebbero dovuto affrontare e risolvere.

Dimensione pragmatica e impegno morale erano i punti di riferimento dichiarati di Dohm. La prospettiva con cui guardava ai problemi tedeschi era infatti dichiaratamente riformatrice e negava esplicitamente in un articolo programmatico qualunque velleità di rovesciamento violento [156]. Ma altrettanto chiara era la volontà di indicare mutamenti che avrebbero potuto migliorare le condizioni esistenti. Un caso esemplare era l'abolizione delle corporazioni avviata in Francia da Turgot: per Dohm la coscienza delle profonde radici storiche dell'ordinamento corporativo e del suo far parte integrante della società civile non doveva impedire di riconoscere il suo danno sociale. Le critiche al sistema corporativo già avanzate negli anni precedenti da Justi e Süssmilch erano riproposte da Dohm: era chiaro al giovane professore del *Collegium Carolinum* di Kassel che «le corporazioni non possono essere giustificate da una saggia politica», che non presentano nessun vantaggio e molti svantaggi, che offendono «i diritti naturali e santi degli uomini», che limitano «lo spirito d'industria e d'invenzione, che rincarano i prezzi» [157]. E Dohm

[156] Cfr. DOHM, *Förmer und Störmer, oder die Reformatoren*, in «Deutsches Museum», 1776, I, pp. 85 ss.

[157] DOHM, 1778, p. 6. Sull'attività di Dohm a Kassel cfr. ora INGRAO, 1987.

concludeva indicando l'abolizione delle corporazioni come un problema di interesse fondamentale per tutto l'impero [158]. «La vetustà non è una ragione a favore e neppure contro le corporazioni . . . Sono convinto che la maggior parte delle istituzioni politiche dei nostri predecessori fossero sagge e commisurate al loro tempo; e noi siamo stolti a mantenerle anche adesso» [159].

Caratteristico del riformismo di Dohm già negli anni settanta è non solo la prudentissima gradualità richiesta nella realizzazione delle riforme ma anche l'attenzione al quadro complessivo dei rapporti in cui gli interventi del potere politico dovevano incidere. Per Dohm, come già ad esempio per Abbt, era fondamentale mutare la mentalità popolare razionalizzandone le regole etiche [160]. La religione assumeva quindi anche per Dohm un'innegabile efficacia come mezzo per garantire la felicità sociale, come aveva trovato argomentato in Bonnet [161]: fatta salva l'esigenza di rispettare la libera scelta religiosa di ognuno come elemento dell'emancipazione umana, Dohm riteneva che una morale fondata solo sull'egoismo fosse impossibile per la maggioranza degli uomini e che quindi una forma di religione positiva fosse comunque necessaria al «perfezionamento morale» [162]. La preoccupazione che il miglioramento economico e sociale non avvenisse a costo di laceranti rivolgimenti politici ricompare nella trattazione dedicata

[158] DOHM, 1778, p. 20.

[159] Nota di Dohm al testo *Von den neuesten Verfügungen über die Zünfte*, in «Materialien», 1779, pp. 32-33: «Dies Altertum ist kein Grund für und auch nicht wider die Zünfte . . . Ich bin fast [*sic*, ma verosimilmente fest] überzeugt, daß die meisten politischen Anstalten unserer Vorfahren weise waren für ihre Zeit; und wir sind unweise, sie auch in unserer Zeit beizubehalten».

[160] Questo punto è ampiamente documentato in DAMBACHER, 1974, pp. 115-117. La familiarità di Dohm con gli scritti di Abbt appare già nella citata lettera a Nicolai del 15 novembre 1773.

[161] Cfr. la sua traduzione del saggio di psicologia di BONNET, apparsa nel 1773.

[162] Cfr. DAMBACHER, 1974, pp. 62 ss.

da Dohm alla fisiocrazia e alla polemica contro Iselin, Schlettwein e Mauvillon che ne avevano propagandato i principi in Germania [163]. Il disaccordo di Dohm era in primo luogo di natura teorica, fondato sulla convinzione che l'interpretazione fisiocratica della circolazione della ricchezza fosse insostenibile: per Dohm, in questo caso nel pieno della tradizione cameralistica, i proprietari terrieri non potevano essere considerati gli unici detentori della fonte di valore [164]. Per ragioni più politiche che di teoria economica ne contestava quindi la proposta di imposta unica [165], ma soprattutto la tesi della classe sterile appoggiandosi alla *Wealth of Nations* di Adam Smith [166]. Era a favore di tasse sul consumo, che possono essere distribuite e regolate a seconda dei bisogni dello stato [167], senza i rischi di commettere atti di dispotismo nello stabilire il prodotto netto di ogni proprietà terriera. L'imposta unica presupponeva inoltre l'abolizione totale e improvvisa delle esenzioni a favore della nobiltà e del clero e di ogni servitù e *corvée*, che sarebbe stata possibile solo con l'approvazione dei ceti privilegiati stessi. Era una prospettiva improbabile, commentava Dohm, né era preferibile imporre con la forza il mutamento.

«Ogni cittadino patriottico dello stato [anche non nobile] am-

[163] Cfr. HOFFMANN, pp. 171 ss.

[164] DOHM, *Über das physiokratische System*, in «Deutsches Museum», 1778, II, pp. 289 ss. Per comprendere l'importanza di questo scritto economico di Dohm occorre ricordare che nel 1777 Dohm stesso aveva invano chiesto di entrare al servizio della monarchia prussiana «in dem Commerz- und Manufacturfach, worin er mit guten [*sic*] Erfolge arbeiten könnte» (*Verhandlungen mit Dohm über dessen Eintritt in preussische Dienste*, in *Acta Borussica*, 1970, p. 448).

[165] DOHM, *Über das physiokratische System*, p. 312. L'argomentazione di Dohm è un'interessante eccezione alla ricezione di Smith in Germania attraverso la traduzione di Feder del 1776-1777, orientata a interpretare *The Wealth of Nations* in termini fisiocratici (cfr. TREUE, 1951, che non cita Dohm, e le osservazioni di TRIBE, 1984, pp. 278 ss.)

[166] DOHM, *Über das physiokratische System*, pp. 316-317.

[167] DOHM, *Über das physiokratische System*, p. 322.

metterà che una riforma improvvisa di una costituzione che ha retto tanti secoli ed è così saldamente radicata nell'intimo della mentalità, dei costumi, delle leggi, della religione, porta con sé molte più conseguenze negative di quanto si possa prevedere e raramente quelle positive che ci si aspetta, ... che infine una totale uguaglianza di tutti i cittadini è chimerica e impossibile, a meno che termini in uguale oppressione per tutti» [168].

All'egualitarismo giuridico della prospettiva fisiocratica Dohm opponeva la proposta di suddividere le terre demaniali in poderi di piccole dimensioni per occupare più uomini possibile e avviare in questo modo a progressiva soluzione il problema della servitù e delle *corvées*; analogamente sottolineava i vantaggi di un diffuso sistema di manifattura a domicilio rispetto alla produzione centralizzata in grandi fabbriche [169].

La preoccupazione che muoveva Dohm su questi temi era il timore che riforme affrettate si rivelassero strumenti di dispotismo: una certa somiglianza esteriore di temi non deve far comunque confondere la volontà di riforma di Dohm con il conservatorismo ad esempio di Justus Möser, che pure Dohm e gran parte della cultura berlinese molto ammiravano. Non c'è infatti identità di prospettiva politica con l'autoritarismo patriarcale di Möser, basato sulla servitù della gleba e sulla identità tra privilegio storico e diritto naturale [170], e l'affinità di alcune posizioni di teoria economica sono dovute al comune riferimento a una realtà produttiva che appariva fragile, frammentata e

[168] DOHM, *Über das physiokratische System*, p. 323: «...daß eine plötzliche Reformation einer Verfassung, die so viele Jahrhunderte gestanden und im Innersten der Denkart, Sitten, Gesetze, Religion so fest gewurzelt ist, allemal unendlich mehr böse Folgen nach sich zieht, als man voraus übersehen kann, und selten die guten, die man erwartete... daß endlich eine völlige Gleichheit aller Bürger chimärisch und unmöglich sey, ausser wenn sie in einer gleichen Unterdrückung aller sich endigt».

[169] Cfr. DAMBACHER, 1974, pp. 100-101 e 130-131.

[170] Cfr. KNUDSEN, 1986, pp. 113 ss.

legata a difficili equilibri tra i ceti quale era quella tedesca in confronto alla Francia e all'Inghilterra. Tipica del pensiero riformista di Dohm è d'altronde l'attenzione agli aspetti formali della separazione dei poteri nello stato che espresse, contemporaneamente agli articoli di argomento economico, nel *Mémoire sur la constitution politique des anciennes nations*, dove erano considerati liberi solo quegli stati in cui il potere legislativo e il potere esecutivo erano separati [171].

Tipica della sua ricerca di motivi da sottoporre alla discussione pubblica alla fine degli anni settanta fu l'appoggio pubblicistico alla guerra d'indipendenza delle tredici colonie americane: nei «Materialien» pubblicò la prima traduzione tedesca del *Common Sense* di Paine e si impegnò in una dura polemica con Schlözer e con Pinto, nella quale divenne il portavoce del gruppo filoamericano relativamente numeroso a Berlino [172]. La libertà di giudizio di Dohm e la predisposizione a rivolgersi all'opinione pubblica non vennero meno quando nel 1779 abbandonò dopo tre anni l'insegnamento al *Collegium Carolinum* per passare al servizio del governo prussiano come archivista al dipartimento degli esteri alle dirette dipendenze di Hertzberg [173]. Lasciò la direzione del «Deutsches Museum», pur continuando a collaborare, ma proseguì la pubblicazione dei «Materialien für die Statistik und neue-

[171] In «Mémoires de la Société des Antiquités de Cassel», 1780, pp. 209 ss: «Sous le nom de despotiques je comprends ceux qui sont gouvernées par un seul avec un pouvoir illimité, et tous les autres où le pouvoir législatif et exécutif est divisé entre plusieurs, je les nommerai états libres, soit qu'ils ayent un roi ou un corps de noblesse ou une élite de citoyens à leur tête» (p. 214). L'importanza di questo testo è a ragione sottolineata in VIERHAUS, 1965.

[172] La traduzione del saggio di Paine è in «Materialien», 1777; la polemica è nei *Briefe nordamerikanischen Inhalts*, in «Deutsches Museum», 1777, pp. 159 ss. Su questo aspetto della cultura politica di Dohm cfr. i cenni in DIPPEL, 1977, pp. 94, 219 e 216-217 (per la consistenza del gruppo berlinese filoamericano).

[173] Sulle circostanze della sua entrata al servizio prussiano cfr. le lucide pagine nella sua autobiografia DOHM, 1814, I, pp. XIV-XV.

re Staatengeschichte». Fu proprio come funzionario prussiano che Dohm riuscì a concentrare creativamente i diversi interessi politici, storici, economici e morali della sua cultura, facendone il nucleo della sua campagna per l'emancipazione civile degli ebrei.

Il tema fondamentale del suo famoso scritto *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, scritto nella primavera e nell'estate del 1780, era lo scontro tra la normatività del giusnaturalismo e l'inadeguatezza del passato e del presente a realizzarne le esigenze e la fiducia che la storia futura sarebbe stata all'altezza della dignità umana [174]. Per valutare la novità del saggio di Dohm ma anche i suoi legami con una discussione già avviata è importante ricordare che Büsching aveva pubblicato l'anno precedente una storia della religione ebraica che, riprendendo temi dai frammenti di Reimarus pubblicati da Lessing, si concludeva con la condanna dell'isolamento cui erano stati costretti gli ebrei e con il riconoscimento della dignità e dell'eccellenza degli ebrei illuminati simboleggiati da Moses Mendelssohn [175]. Anche Dohm infatti aveva progettato inizialmente di scrivere una storia della nazione ebraica dalla distruzione dello stato d'Israele, con l'obiettivo di «trarre dall'infelice storia degli ebrei la conclusione che l'opprimente condizione in cui ancora oggi vivono nella maggior parte degli stati, è solo un resto dei pregiudizi

[174] DOHM, 1781. Cfr. anche la traduzione francese: DOHM, 1984. Su questo testo chiave dell'*Aufklärung* la letteratura è vastissima, ma cfr., oltre a DAMBACHER, 1974, pp. 168 ss. e BRUNSCHWIG, 1973, pp. 129 ss., gli studi più recenti, in particolare RÜRUP, 1975; TOURY, 1976; MÖLLER, 1980; TOURY, 1982.

[175] BÜSCHING, 1779, pp. 246 ss., dove al termine della sua ricostruzione Büsching commenta che «Die bisher beschriebene Erhaltung der Juden unter so häufigen und schweren Verfolgungen . . . machen diese Nation sehr merkwürdig, denn keine andere hat solche Schicksale gehabt, als die jüdische» (p. 246), per concludere il libro con la critica all'*Absonderung* ebraica entro la società civile, deplorando da una parte il fanatismo rabbinico e descrivendo dall'altra con rispetto quegli «aufgeklärten Juden, welche mitten unter den erleuchtesten Christen leben, ohne sich zu derselben Religion zu bekennen . . .» (p. 256).

impolitici e inumani dei secoli più oscuri e quindi indegni di sopravvivere nel nostro tempo»[176]. Se la storia aveva tolto agli ebrei i loro diritti di uomini e di cittadini, la storia li avrebbe reintegrati a pieno titolo: annullate le cause, anche gli effetti si sarebbero dissolti[177]. La dignità umana e la prosperità delle nazioni convergevano: un'interpretazione fortemente storicizzante della legge mosaica, mutuata dall'opera fondamentale di Michaelis, *Mosaisches Recht*, permetteva a Dohm di negare che la religione ebraica impedisse ai suoi fedeli di contribuire al bene comune[178]. Ogni religione in maggiore o minore misura interrompe per Dohm i rapporti naturali tra gli uomini, formando piccole società all'interno della nazione, ma questo non è sufficiente a negare a qualcuno i diritti di cittadino, perché ognuno ha il diritto di cercare la propria felicità nel modo che ritiene più appropriato[179]. Compito del governo è piuttosto che le diverse società minori, fondate sull'appartenenza alla medesima religione, non siano di danno alla società complessiva ed anzi si uniscano nell'appartenenza comune all'essere cittadino. «Così nei grandi stati dell'antichità la fede in divinità differenti non separa-

[176] DOHM, 1781, n. p.: «. . . Aus der unglücklichen Geschichte der Juden die Folge zu ziehen, daß die drückende Verfassung, in der sie noch jezt in den meisten Staaten leben, nur ein Überbleibsel der unpolitischen und unmenschlichen Vorurtheile der finstersten Jahrhunderte, also unwürdig sei in unsern Zeiten fortzudauern».

[177] DOHM, 1781, n. p. Per un'analoga prospettiva pragmatica nell'ambito della documentazione statistica cfr. «Materialien», 1779, pp. XVIII-XIX: «Denn wie läßt die Wirkung solcher algemeinen Ursachen sich berechnen? So scheinbar es sein mag, daß eine algemeine Ursache auf uns so gewirkt haben müsse, so verhält es sich doch oft mit ihr ganz anders, weil andre Ursachen, die der Beobachter übersah, ihr entgegenwirkten, ihrer Wirksamkeit ein andres Maas ihren Folgen eine andre Richtung geben, und also eine ganz andre zusammengesetzte Erscheinung lieferten, als man aus der reinen Wirkung gewisser nur einseitig betrachteter Ursachen erwartet».

[178] DOHM, 1781, pp. 16-21. Per l'importanza dell'opera di Michaelis e della sua storicizzazione della civiltà ebraica cfr. MARINO, 1975, pp. 267-268.

[179] DOHM, 1781, p. 24.

va i cittadini, cui la patria era la cosa più cara; e così ora [accade] sull'altra riva dell'Atlantico a cattolici, episcopaliani e puritani per il nuovo stato, che tutti loro unirà e per la libertà e i diritti di cui tutti vogliono godere» [180].

Il problema che i governi dovevano risolvere era far prevalere l'uomo, la sua moralità universale sulla specificità religiosa e culturale dell'ebreo. Dohm veniva incontro ai duri giudizi che alcuni contemporanei dispensavano sugli ebrei, ammetteva che effettivamente gli ebrei avessero comportamenti immorali, ma aggiungeva che questo era da attribuire alla cattiva politica usata contro di loro [181]. Dohm svuotava l'antisemitismo con il ricorso alla storia e all'antropologia. Fino all'imperatore Onorio gli ebrei potevano detenere cariche civili e militari. L'espulsione degli ebrei dalla società civile risaliva al fanatismo interessato dei padri della chiesa nel V secolo: «La storia conferma quindi in questo caso il giudizio della ragione non prevenuta, che tutti gli ebrei possono essere membri utili della società civile esattamente come tutti gli altri uomini» [182]. Gli ebrei dividevano infatti con il resto dell'umanità la caratteristica di subire gli influssi dell'ambiente e della legislazione, sviluppando di conseguenza in bene o in male le proprie potenzialità morali [183]. I difetti degli ebrei non sono in fondo che i difetti dei commercianti aggravati dalla condizione giuridica cui gli ebrei sono costretti [184].

La riflessione storica e antropologica si concludeva con

[180] DOHM, 1781, p. 26: «So trennete in den großen Staaten des Alterthums kein Glaube an verschiedene Götter, die Bürger, denen das Vaterland das Liebste von allem war; und so kämpfen jetz am andern Ufer des Weltmeers Catholiken, Episkopalen und Puritaner für den neuen Staat, der sie alle vereinen soll, die sie alle genießen wollen».

[181] DOHM, 1781, pp. 33-35.

[182] DOHM, 1781, p. 45: «Die Geschichte bestätigt also hier das Urtheil der uneingenommenen Vernunft, daß die Juden eben so gut wie alle andre Menschen, nützliche Glieder der bürgerlichen Gesellschaft sein können».

[183] DOHM, 1781, p. 92.

[184] DOHM, 1781, p. 108.

un programma di riforme di cui Dohm richiedeva l'attuazione: gli ebrei avrebbero dovuto ricevere diritti uguali a quelli degli altri cittadini; avrebbero dovuto godere di libertà nella scelta della professione; il governo doveva favorire nei loro confronti l'esercizio dell'artigianato, abolendo se possibile le corporazioni, e dell'agricoltura. «Ogni arte, ogni scienza dovrebbe rimanere accessibile anche agli ebrei, come a qualunque altro uomo libero», in modo che possano entrare nelle istituzioni statali [185]; il governo doveva inoltre esplicitamente provvedere alla loro «educazione morale», garantendo nel contempo la libertà di culto e di obbedienza alla legge mosaica e l'impegno a togliere i pregiudizi antisemiti ai cristiani [186]. L'integrazione degli ebrei avrebbe procurato allo stato «nuovi sudditi fedeli e riconoscenti» [187].

Recentemente è stato sottolineato autorevolmente come l'iniziativa del libro di Dohm venisse da Mendelssohn, senza il cui impulso Dohm non si sarebbe deciso a scriverlo [188]. Le lettere di Dohm a Nicolai e a Mendelssohn durante la stesura e il disaccordo stesso di Mendelssohn sulla soluzione, fondamentalmente di compromesso, escogitata da Dohm sul problema del diritto dei rabbini a bandire gli eterodossi, problema che coinvolgeva la delicata controversia sui rapporti tra potere dello stato e potere della chiesa, mostrano in realtà quanto il giovane funzionario avesse da una parte fatto proprio il tema dell'emancipazione ebraica, intendendolo come caso specifico di una universale ridefinizione dei rapporti sociali. Dall'altra è notevole che il libro nel corso della sua stesura fosse diventato espressione di un gruppo ben preciso di intellettuali berlinesi: oltre a Mendelssohn, anche Nicolai, Büsching, Teller sostennero certamente l'impresa di Dohm e

[185] DOHM, 1781, p. 118.

[186] DOHM, 1781, pp. 120-125.

[187] DOHM, 1781, p. 130: «... Neue treue und dankbare Unterthanen».

[188] ALTMANN, 1973, p. 451.

ne prepararono il successo presso l'opinione pubblica [189]. Diez scrisse un pamphlet di appoggio a Dohm dove auspicava non solo l'assorbimento degli ebrei nello stato ma anche una trasformazione per movimento spontaneo della religione ebraica in «morale della ragione» [190]. Tipico de-

[189] Büsching sostenne lo scritto di Dohm nelle sue «Wöchentliche Nachrichten», 1781, pp. 300 ss. È tipico però il commento di Büsching per notare le differenze di tono tra i due: «Ich möchte auch nicht mit Herrn Dohm sagen (S. 23) daß jede Religion ihren Anhängern eine Art von Abneigung gegen die Anhänger aller übrigen Religion einflöße, eine Abneigung die bald mehr an Haß, bald mehr an Verachtung gränze, wenigstens gilt dieses nicht von dem Evangelium; denn der Unterschied zwischen Religion und Religions-Partheyen ist nie aus den Augen zu setzen, und was diese versehen, muß nicht auf jener Rechnung gesezt werden, wenn sie allgemeine Menschenliebe lehret» (p. 301). Un brano dell'opera di Dohm è nella rivista berlinese «Olla Potrida», 1781, IV, pp. 50 ss. Una lettera importante per capire l'immedesimazione di Dohm nella problematica a favore degli ebrei è quella, di natura assolutamente confidenziale, diretta a Nicolai, editore del libro in questione, l'11 maggio 1780: «Ich arbeite jetzt recht fleißig an meiner Apologie unserer beschnittenen Brüder, und wenn ich keine erheblichen Abhaltungen bekomme, hoffe ich mir Anfang des Juli fertig zu seyn. Ich habe Ihnen gesagt, daß ich die Schrift auswärts gedruckt zu haben mußte . . ., und Sie wissen die Gründe davon. Jetzt aber habe ich wieder gegen diesen auswärtigen Druck die Bedenklichkeiten: 1. daß ich die Correctur selbst bessern müsse; 2. daß vielleicht eine sächsische oder andere fremde Zensur manches nicht sowohl in Absicht der politischen als der Religionsbegriffe zu frei finden dürfte . . . Um also alles zu vereinigen, habe ich Herrn Teller gefragt, ob er die Censur übernehmen wolle, da die Schrift gleichsam die Gränze zwischen Theologie und Politik berührt, und allenfalls, wenn der Censor der letzeren seine Ansprüche geltend machen wollte, man leicht entschuldigen könnte, daß man die Juden vor das theologische Forum geführt habe» (Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 15). Cfr. in generale TOURY, 1976.

[190] DIEZ, 1783. L'ebraica «Sittenlehre der Vernunft» (p. 34) sarebbe stata il risultato di un'evoluzione naturale: «Nach Natur der Dinge wird ein gebürgerter Jude allmählich Gebräuche verlaßen, unter die er sich bisher sklavisch gebeugt hatte . . . Er wird weiter gehen, und aus dem alten Testament ein System heraussuchen, welches Vernunft und Offenbarung zu vereinigen dienen soll, eben so wie man seit einiger Zeit Christenthum zu läutern sich bemüht hat» (p. 33). Sulla posizione di questo spinozista prussiano sul tema ebraico cfr. anche TOURY, 1982, p. 29.

gli orientamenti di questo ambiente era la consapevolezza in Dohm del problematico incontro tra la proposta di riforma e la sua attuazione. «Entrambi, il politico teorico e quello pratico, devono essere soddisfatti del loro incontro, per quello deve essere un forte pregiudizio a favore della correttezza del proprio ragionamento, per questo deve essere un nuovo motivo per sperare un felice successo per le sue imprese» [191]. Gli editti di Giuseppe II sull'emancipazione degli ebrei erano la prova positiva che questa era possibile [192]. In realtà, bisogna ricordarlo, il saggio di Dohm non fu il punto di partenza per riforme radicali come quelle giuseppine e la via all'eguaglianza civile degli ebrei in Prussia fu ancora molto lunga. La ricerca recente ha però sottolineato come le proposte di riforma avanzate da Dohm si accordassero pienamente con la prassi amministrativa di alti funzionari provinciali nei confronti delle comunità ebraiche [193]. È inoltre significativo che l'opera di Dohm conservò negli anni seguenti il significato di manifesto riformatore la cui validità rimaneva intatta [194].

L'attrito con Hertzberg, irritato dall'uscita di un libro polemico ad opera di un suo diretto sottoposto, fu rapidamente ricomposto e Dohm proseguì la sua brillante carriera fino a essere nominato nel 1786 *Geheimer Kreis-Direktorialrat* e inviato del re di Prussia a Colonia. Fino all'inverno del 1789-1790, quando il suo tentativo di mediazione presso i rivoltosi di Liegi lo mise in grave disaccor-

[191] DOHM, 1781, p. 152: «Beiden, dem untersuchenden und dem handelnden Politicker, muß ihr Zusammentreffen Vergnügen machen, und so wie jenem ein wichtiges Vorurtheil für die Richtigkeit seines Raisonnements, so diesem ein neuer Grund sein, einen guten Erfolg seiner Unternehmungen zu hoffen».

[192] Cfr. l'articolo di sintesi di SPRINGER, 1980 e i saggi di BAUMGART, 1981 e di RÜRUP, 1975.

[193] Cfr. in particolare BAUMGART, 1981, pp. 142-143, che documenta il disagio di alti funzionari a far rispettare l'esazione degli *Judenschutzgelder*, la discriminante imposta supplementare cui erano assoggettati gli ebrei accolti nel regno e ostinatamente difesa da Federico II.

[194] Cfr. CRANZ (c), 1790, p. 97.

do con il governo berlinese di Federico Guglielmo II, non vediamo nessuna frattura tra l'attività di funzionario e la riflessione di intellettuale illuminista. Il suo scritto propagandistico *Über den deutschen Fürstenbund* contro la politica «imperiale» di Giuseppe II e il suo tentativo di alterare a proprio favore gli equilibri interni tra i piccoli stati tedeschi scambiando i Paesi Bassi austriaci con la Baviera temperava abilmente la tesi ufficiale di Hertzberg secondo cui la Lega patrocinata da Federico II era una difesa della «pace europea, di cui [la Germania] è il punto centrale» [195] e che l'espansionismo austriaco riproponeva sogni d'altri tempi di monarchia universale con il riconoscimento delle grandi capacità riformatrici di Giuseppe II [196]. Tra le pieghe del discorso propagandistico (da questo punto di vista *Über den Füstenbund* non era dissimile dal suo precedente scritto contro la ragione della libera città di Danzica [197]) Dohm introduceva i principi del suo riformismo: libertà di stampa, che non doveva degenerare in oltraggio e calunnia, antiespansionismo territoriale, dedizione allo sviluppo delle forze naturali del paese [198].

Pur sostenuta da un'innegabile energia morale evidente anche dal carteggio con l'amico Nicolai, l'attività burocratica non poteva esaurire le aspirazioni di Dohm a favorire i progressi dell'*Aufklärung*. Significativo è il suo rapporto con Mirabeau durante il primo soggiorno berlinese di questi, quando progettarono insieme a Struensce, Nicolai

[195] DOHM, 1785, p. 2. Su questo scritto c'è una buona analisi da un punto di vista di storia diplomatica in GAGLIARDO, 1967, pp. 80 ss.

[196] DOHM, 1785, p. 30 e p. 19: «Ohne Nachlaß zeigt er sich bemüht, allen seinen Untertanen, Menschen- und Bürgerrechte, Freiheit, Fleiß, Tugend und Aufklärung zu geben, durch weise Duldsamkeit ihre Zahl zu mehren, durch rege Benutzung aller mächtigen Kräfte seiner Lande binnen kurzer Zeit andre Staaten nachzuholen, deren frühere Aufklärung einige Schritte voraus gethan hatte und bald die österreichische Monarchie zu einer Macht und Wohlstand zu leiten, wie sie ihr noch keine Geschichte kannte».

[197] DOHM, 1783, sul quale cfr. DAMBACHER, 1974, pp. 147 ss.

[198] DOHM, 1785, pp. 55, 129 e 96.

e Biester, tutti membri della *Mittwochsgesellschaft*, la pubblicazione di un giornale intitolato «Le Conservateur» [199]. Altrettanto rivelatore è che negli anni ottanta Dohm diventasse punto di riferimento per i giovani irrequieti intellettuali che guardavano a Berlino come al centro della cultura illuminista: uno dei più caratteristici di questi, Plessing [200], allievo di Kant a Königsberg ma vanamente e pateticamente desideroso di trasferirsi a Berlino, gli dedicò la sua opera più impegnativa, *Osiris und Sokrates*, dove si intrecciavano fantasiose ricostruzioni delle religioni dell'antichità e trasparenti allusioni ai bisogni del presente [201]. Il ruolo di spicco assunto da Dohm nella vita politica e intellettuale berlinese a metà degli anni ottanta è confermato anche dal fatto che fosse chiamato a dare lezioni di economia politica ai giovanissimi fratelli von Humboldt, insieme a Engel e Klein. Le lezioni sono anche documento della sua insistenza teorica sul tema della necessità della massima libertà di commercio, contro l'onnipresenza dello stato nella vita economica e a favore di una parziale accettazione della teoria fisiocratica, depurata però da ogni accenno al dispotismo legale [202]. Gli spunti di riforma in direzione di una più ampia libertà economica che anche nelle lezioni ai von Humboldt Dohm faceva presente e che, potenziati e radicalizzati sarebbero passati nei primi scritti di Wilhelm von Humboldt, non ignoravano mai il quadro reale delle condizioni che la storia aveva prodotto: così era stato a proposito delle corporazioni o

[199] La notizia è in DENINA, 1790-91, III, pp. 46-47. Sui rapporti tra Dohm e Mirabeau cfr. WELSCHINGER, 1900, pp. 16-17. Cfr. anche la lettera di Dohm a Nicolai del 21 maggio 1786, che testimonia di una certa consuetudine di rapporti tra Dohm e Mirabeau (Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 15).

[200] Cfr. le lettere di Plessing a Dohm, pubblicate in BRAUN, 1970. Di Plessing, personaggio interessante e tormentato che non seppe trasformare le sue inquietudini intellettuali e politiche in efficace capacità di affermarsi, cfr. PLESSING, 1783.

[201] Cfr. PLESSING, 1783.

[202] Cfr. *Aus Dohms nationalökonomischen Vorträgen*, in HUMBOLDT, 1902, V, pp. 507 ss. Cfr. KLIPPEL, 1984.

della servitù della gleba e, sia pur in modo particolare, anche nel caso dei diritti civili degli ebrei.

L'ultimo significativo aspetto dell'attività di Dohm legata alla cultura dell'illuminismo berlinese è il suo progetto di costituzione per la città di Aachen, dove l'ordinamento cittadino di origine medievale era stato dal 1786 nuovamente all'origine di scontri tra gruppi interni e aveva subito il violento contraccolpo della sollevazione mossa dai Paesi Bassi austriaci contro Giuseppe II [203]. Il progetto di Dohm mostra un coerente tentativo di mediare tra il progetto razionale basato sui diritti naturali e certo fortemente influenzato sia dall'interesse precedente di Dohm per la costituzione americana sia dai contemporanei avvenimenti francesi (la costituzione è infatti preceduta da una dichiarazione dei diritti e doveri dei cittadini di Aachen) e l'effettiva evoluzione delle istituzioni cittadine: la mediazione, tipica di Dohm, è data dal mito del ritorno all'«originaria purezza» costituzionale con il quale Dohm voleva far accettare un ordinamento basato sul paradossale ricupero dell'appartenenza alle corporazioni tradizionali come condizione per partecipare alla vita politica, ma trasformando i criteri di appartenenza allo scopo di ottenere una forma di rappresentanza di tipo moderno [204]. Se non possono essere qui ripercorse le vicende complesse che determinarono la sconfitta politica di Dohm, preso tra il radicalismo crescente delle rivendicazioni a Aachen e a Liegi nell'inverno tra il 1789 e il 1790, l'irrigidimento della posizione degli organi imperiali e la mutevole politica berlinese post-federiciana, va sottolineato tuttavia il significato del progetto di costituzione di Dohm in quanto dava espres-

[203] Cfr. VENTURI, 1984, pp. 712 ss.

[204] DOHM, 1790. Cfr. DAMBACHER, 1974, pp. 234 ss. Cfr. la lettera a Nicolai del 20 aprile 1790, che testimonia del perdurante legame con l'ambiente berlinese: «Ich übersende Ihnen, theurer Freund, hierbey meinen Aachenschen Constitutionsplan, eine Arbeit, die Sie zwar wenig interessieren kann, aber doch mich Ihren Gedanken erinnern soll. Diese und meine Lütticher Schrift, welche Sie gleichfalls erhalten haben werden, hat mir ungemein schwere Arbeit bey den Geschäften gemacht» (Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 15).

sione pubblica anche a esigenze di mutamento politico che erano state proprie di settori dell'*Aufklärung* berlinese [205].

5. *Per lo stato e nell'opinione pubblica: Klein*

Il lealismo federiciano fu indiscusso punto di partenza per ogni discussione politica a Berlino prima del 1786. Anche Mendelssohn, come si è visto più sopra, si considerò soddisfatto suddito prussiano, pur essendo escluso come ebreo dai diritti civili garantiti al resto della popolazione, ed equiparò significativamente quanto a gravità morale la sollevazione contro il legittimo sovrano al suicidio [206]. D'altronde l'avversione per le forme di governo a democrazia diretta era radicata nella tradizione della filosofia politica giusnaturalista tedesca ed è stata di recente ampiamente documentata negli esponenti della burocrazia prussiana [207]. Questo non vietò all'interno dell'élite amministrativa e intellettuale berlinese la ricerca di strumenti indirizzati a integrare nello stato (in modi diversi ma sempre selettivi) la popolazione priva di diritti politici: si sviluppò concretamente l'intuizione originaria di Abbt attraverso progetti di graduale introduzione di meccanismi partecipativi ad alcune attività dell'amministrazione statale. Di questa ricerca ci resta un documento di grande interesse nel progetto di riforma costituzionale pubblicato anonimo nella «Berlinische Monatsschrift» nel 1785 [208].

[205] Per valutare l'attività diplomatica di Dohm e la delicata situazione in cui si venne a trovare quando fu accusato dagli austriaci di fomentare la rivoluzione ad Aachen sul modello francese cfr. le pagine importanti di VON ARETIN, 1967, I, pp. 91 ss. su Aachen e pp. 218 ss. su Liegi.

[206] Cfr. p. 148.

[207] Cfr. HELLMUTH, 1985, pp. 142 ss.

[208] *Neuer Weg zur Unsterblichkeit für Fürsten*, in «Berlinische Monatsschrift» 5, 1785, pp. 239 ss. Il saggio è segnalato, senza essere discusso, in TSCHIRSCH, 1933, I, p. 16. Molto opportunamente von Aretin lo ha ricordato in VON ARETIN, 1985, pp. 127-128, come prova che

La richiesta di un mutamento nella forma di governo era espressa in termini diretti e si riferiva implicitamente ma in modo trasparente all'ideologia federiciana del re come primo servitore dello stato, per utilizzarla come giustificazione alla proposta trasformazione della monarchia assoluta in monarchia parlamentare: solo la riforma costituzionale infatti avrebbe salvato i positivi risultati della politica federiciana. Il sovrano, esordiva il progetto, non può accontentarsi di passare alla storia per i soldati arruolati nel suo esercito, per le tasse che ha inventato, per le volpi che ha cacciato: «deve far sì che d'ora in poi nessuna legge possa essere data senza l'approvazione dell'intero stato; in una parola, deve trasformare lo stato in una repubblica in cui il capo della famiglia regnante ha semplicemente la presidenza» [209]. Questa repubblica deve essere introdotta e acclimatata dal sovrano medesimo:

«Se dunque il sovrano stesso abituasse il suo popolo poco alla volta a un modo di pensare più libero, si diffonderebbe il bene della libertà per le sue terre, anche senza tempeste e inondazioni, attraverso i suoi canali appropriati. Per questa ragione il sovrano dovrebbe abituare gradualmente il popolo a partecipare agli affari pubblici e tentare di formare uomini che siano capaci di provvedere, come rappresentanti, al bene della nazione» [210].

l'illuminismo berlinese era andato oltre le idee di Federico II. Cfr. anche BÖDEKER, 1986, p. 26. È difficile azzardare supposizioni sull'autore di questi progetti, ma può essere interessante rilevare la sua stretta analogia con la richiesta formulata da Klein, nel suo dialogo sulla rivoluzione francese, di una partecipazione popolare al potere che doveva essere concessa dal sovrano stesso (KLEIN, 1790, p. 41). Sulla vitalità della tradizione di rappresentanza cetuale in Prussia cfr. BOTZENHART, 1983.

[209] *Neuer Weg*, p. 241: «Er muß bewirken, daß von nun an keine Gesetze anders, als mit Einwilligung des gesamten Staats gegeben werden können; mit einem Worte, er muß den Staat in eine Republik verwandeln, in welcher das Haupt der regierenden Familie den bloßen Vorsitz hat».

[210] *Neuer Weg*, p. 242: «Wenn nun der Fürst selbst sein Volk nach und nach an eine freiere Denkungsart gewöhnte, so würde sich der Seegen der Freiheit, auch ohne Wetter- und Wolkenbrüche, durch die ihm angewiesenen Kanäle über sein Land verbreiten. Deswegen müßte der Fürst das Volk zur Theilnehmung an den öffentlichen Geschäften

Per preparare alla concessione di una rappresentanza politica sarebbe stato necessario stabilire i diritti civili in un codice approvato dalla nazione, ristabilire l'equilibrio tra i ceti, abolire lo spirito di partito o almeno sottoporlo al patriottismo. «La migliore preparazione sarebbe, se il sovrano lasciasse al popolo la scelta dei suoi superiori. I ceti territoriali dovrebbero eleggere i loro consiglieri di governo, i cittadini il magistrato e i contadini i loro superiori. Specialmente il sovrano dovrebbe cercare di semplificare gli affari cosicché persone impiegate a rotazione e senza stipendio potessero sbrigarli» [211]. Questa riforma avrebbe dovuto alleggerire e rendere infine inutile la rigida subordinazione introdotta nel disbrigo delle incombenze pubbliche; nello stesso spirito di rendere flessibile la vita statale si proponeva una riforma giudiziaria che introducesse la figura di un giudice di prima istanza non pagato. Non c'era quindi proposta formale di abolire i privilegi legati ai ceti, ma neppure si prevedevano discriminazioni reali. «Da qualunque ceto provenisse un uomo che avesse saputo guadagnarsi la fiducia dei suoi concittadini diventerebbe per ciò stesso atto a essere rappresentante della nazione» [212]. Una cerimonia pubblica avrebbe sancito la riconquista dei diritti politici. «Allora, dopo aver risvegliato lo spirito di patriottismo e aver prescelto soggetti adatti come rappresentanti della nazione, il sovrano dovrebbe stabilire una volta per tutte i diritti del popolo in una solen-

stufenweise gewöhnen, und Männer zu bilden suchen, welche fähig wären, als Repräsentanten das Wohl der Nation zu besorgen».

[211] *Neuer Weg*, p. 243: «Die beste Vorbereitung wäre, wenn der Fürst dem Volke die Wahl seiner Vorgesetzten überließe. Die Landstände müßten die Regierungsräthe, die Bürger den Magistrat, und die Bauern ihre Vorgesetzten wählen. Besonders müßte der Fürst die Geschäfte so zu simplifizieren suchen, daß man sie durch abwechselnde unbesoldete Beamte verrichten lassen könnte».

[212] *Neuer Weg*, p. 245: «Von welchem Stande aber auch der Mann wäre, der sich das Zutrauen seiner Mitbürger so oft zu erwerben gewußt hätte; so würde er dadurch fähig werden, Repräsentant der Nation zu werden».

ne adunanza e dare alla nuova costituzione una durevole consistenza con mezzi appropriati» [213].

Non è stato finora possibile individuare l'autore di questo progetto costituzionale, né sono documentate reazioni, positive o negative, alla coraggiosa iniziativa della «Berlinische Monatsschrift», che rimase peraltro isolata nella pubblicistica contemporanea. È verosimile però che il progetto fosse il prodotto più o meno immediato del dibattito svoltosi alla *Mittwochsgesellschaft* sulla miglior forma di governo. Di questo dibattito è rimasto solo il saggio di Mendelssohn che sottolineava la storicità inerente alle diverse forme di governo e la loro funzionalità al grado di cultura delle diverse nazioni. Al termine del suo saggio Mendelssohn menzionava il contributo di Klein letto precedentemente sulla stessa questione e si dichiarava in accordo con quanto aveva espresso il giurista, al quale lo legava uno stretto rapporto di reciproca ammirazione e fiducia intellettuale [214]. Dall'accenno risulta che Klein aveva proposto che lo stato fosse diviso in province indipendenti quanto alla forma di governo. «A ciascun distretto è dato il carattere politico, che è adeguato alla sua situazione e al suo rapporto con gli altri distretti; questo è infatti il suo punto di perfezione» [215]. La prospettiva di evoluzio-

[213] *Neuer Weg*, p. 246: «Nachdem nun der Fürst den Geist des Patriotismus gewekt, und sich taugliche Subjekte zu Represäntanten der Nation herausgezogen hätte, müßte er die Rechte des Volks in eine feierlichen Versammlung desselben für immer festsetzen, und der neuen Staatsverfassung durch zweckmässige Mittel eine dauerhafte Konsistenz geben».

[214] Cfr. i cenni in ALTMANN, 1973, p. 665. Una lettera di Klein a Nicolai del 20 aprile 1784 (Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 15) testimonia vividamente come Mendelssohn fosse il punto di riferimento di Klein: il giurista riferiva a Nicolai di aver chiesto al filosofo di esaminare un suo lavoro (forse il saggio di quell'anno per il «Deutsches Museum» citato più sotto) prima di pubblicarlo e di avere ricevuto infine il saggio riveduto e corretto.

[215] *Über die beste Staatsverfassung*, MENDELSSOHN, 1981, V, 2, p. 148: «In dieser Betrachtung ist also die Vertheilung nach Provinzen, deren Hr. Assistenzrath Klein erwähnt, allerdings anzurathen. Einem jeden Districte werde der politische Charakter gegeben, der seiner Lage und

ne storica delle forme istituzionali affermata da Klein in quell'occasione è da segnalare per almeno due ragioni. In primo luogo la monarchia assoluta era equiparata da Klein – in evidente consonanza con quanto affermato da Mendelssohn in più occasioni – alle altre forme di governo che via via erano adeguate alla situazione morale e civile di una nazione: il problema politico fondamentale di Klein era mantenere, nella prospettiva indicata da Mendelssohn, la «perfezione» dello stato il più a lungo possibile. In secondo luogo l'evidente disponibilità di Klein a guardare ai fatti politici presupponendo la possibilità e l'opportunità del mutamento di condizioni istituzionali, giuridiche e morali offre un possibile punto di riferimento per guardare all'attività di Klein come giurista e membro influente della commissione istituita nel 1780 per redarre l'*Allgemeines Landrecht* e come uno dei protagonisti del dibattito pubblico sulla politica federiciana.

Come, sia pur in forme e con interessi diversi, era stato il caso per Dohm, l'impegno in campo giuridico e il contributo alla discussione politica furono strettamente collegate nell'intera attività di Klein. La chiamata a Berlino da Breslavia nel 1781 per volontà del cancelliere von Carmer fu l'avvenimento fondamentale della sua vita [216]. Con il *Cabinets-Order* del 14 aprile 1780 Federico II aveva affidato a von Carmer il compito di elaborare con una commissione appositamente convocata un progetto di codice

Verbindung mit den übrigen angemessen ist; denn dieser ist bei ihr Punkt der Vollkommenheit».

[216] Klein, nato a Breslavia nel 1744, dopo brillanti studi di giurisprudenza percorse una rapida carriera nell'amministrazione prussiana fino alla morte nel 1810, culminata, oltre che nella collaborazione alla stesura dell'*Allgemeines Landrecht*, nella nomina a direttore dell'università di Halle nel 1791 e a *geheimer Obertribunalrat* nel 1800. Cfr. l'ampia riflessione autobiografica in *Bildnisse*, 1806. Sul contesto relativo alla sua chiamata a Berlino da parte di von Carmer e il suo ruolo nella «colonia slesiana» di giuristi intenti alla codificazione cfr. STÖLZEL, 1885, pp. 170 ss. La migliore analisi recente del pensiero politico di Klein, pur incline a disconoscerne anche evidenti tensioni innovative e critiche, è in HELLMUTH, 1986.

che riprendesse e superasse per coerenza e completezza il tentativo analogo compiuto da Cocceji negli anni Quaranta [217]. Il punto più delicato dell'impegno della commissione legislativa era rappresentato dalla difficoltà di mediare tra l'esigenza di unificare e semplificare le disposizioni giuridiche esistenti – per quanto era possibile rispettandone la molteplicità – sulla base del diritto naturale, come il sovrano stesso aveva autorizzato, e la necessità di non fare opera eversiva nei confronti dei diritti acquisiti [218].

La commissione si mosse fino alla morte di Federico II coerentemente nel quadro di un assolutismo che voleva mostrarsi razionalmente riformatore e custode del benessere generale. Da una parte la commissione rispondeva solo al sovrano come unico titolare dell'iniziativa, senza che il ruolo dei ceti nobiliari andasse oltre a quello consultivo e assumesse un qualche carattere di rappresentatività complessiva. Dall'altra l'elaborazione fu compiuta nella volontà di privilegiare la ricerca di una razionalità legislativa attraverso la discussione nell'opinione pubblica illuminata berlinese e tedesca in generale, sollecitando la partecipazione di giuristi non prussiani come Schlosser e richiedendo pareri specialistici, come nel caso del diritto marittimo, a Büsch, professore ad Amburgo [219]. La stessa

[217] Cfr. ROSENBERG, 1986, pp. 146 ss.; TARELLO, 1976, pp. 235 ss.; WIEACKER, 1980, I, pp. 493 ss.

[218] Le indicazioni di Federico II sull'impostazione da dare alla codificazione sono nei due *Cabinets-Order* del 6 e del 14 aprile 1780 (in *Acta Borussica*, 1970, pp. 600 ss.). BIRTSCH, 1969, analizzando l'attività della commissione nel quadro dell'assolutismo federiciano, ha sottolineato la difficoltà intrinseca a sciogliere concretamente la tensione tra *Rechtsvereinheitlichung* e *Rechtssicherung* (p. 272). Cfr. anche BIRTSCH, 1978, p. 67. Sul complesso dibattito recente a proposito delle origini dell'opera di codificazione cfr. l'ottima rassegna di CERVELLI, 1977.

[219] Cfr. la nota di KLEIN, in «Annalen», 8, 1791, pp. XIV ss. Cfr. anche STÖLZEL, 1885, pp. 163 ss. per le trattative – peraltro fallite – per far collaborare Schlosser alla redazione del codice. Cfr. inoltre l'articolo firmato con la sigla E. v. K. in «Berlinische Monatsschrift», 3, 1784, pp. 521 ss., dal quale si può cogliere la valutazione contemporanea della pubblicità data alla discussione sul nuovo codice: «Es ist wahrscheinlich einer der größten Vorzüge der preußischen Länder . . .,

Mittwochsgesellschaft, cui partecipavano numerosi membri di spicco della commissione, discusse vari temi, come quello dell'opportunità di avere leggi brevi e comprensibili a tutti, prima che la commissione arrivasse a una decisione. Anche da questo punto di vista la genesi dell'*Allgemeines Landrecht* mostra un duplice aspetto: generato per volontà di un sovrano assoluto, fu concretamente elaborato attraverso forme di libera discussione non limitata ai circoli della burocrazia berlinese, anche se questi certamente ne furono il centro. I primi risultati dell'attività della commissione vennero raccolti nei volumi dell'*Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die Preussischen Staaten*, che costituirono la base a partire dalla quale l'*Allgemeines Landrecht* fu definitivamente formulato e introdotto, con tutte le limitazioni che si vedranno, nella struttura giuridica prussiana [220]. Secondo la ricostruzione di Klein l'*Entwurf* era rimasto fino alla morte di Federico II il frutto di «un'impresa puramente privata»: con il *Cabinetsordre* del 27 agosto 1786 il nuovo sovrano Federico Guglielmo II non solo aveva confermato il permesso di richiedere il parere di esperti prussiani e non prussiani, ma aveva accostato alla commissione legislativa i deputati dei ceti affinché il codice fosse redatto in modo tale da essere il più conforme possibile «ai desideri e alle opinioni della maggior parte dei ceti e della nazione». Così, concludeva Klein, i sudditi prussiani vivranno sotto leggi «che sono state esaminate e approvate da loro stessi» [221]. L'affermazione di Klein del 1788, ripetuta del resto comunemente come constatazione dei progressi della Prus-

daß daselbst wichtige Materien, auch solche, die in Staats- und Regierungsgeschäfte einschlagen, ziemlich frei behandelt werden, selbst von einer Seite, die den angenommenen Grundsätzen des Staats gerade zu widersprechen scheint. Dies beweisen mehrere in diesen Landen erschienene Schriften von Privatpersonen. Fast nichts beweist es aber als das so viel ich weiß einzige Beispiel, womit vor kurzem von einem hohen Departement selbst den Entwurf des allgemeinen Gesetzbuchs für die preußischen Staaten angekündigt ward».

[220] *Entwurf*, 1784-1787.

[221] «Annalen», 1, 1788, p. XLV.

sia sulla via dell'*Aufklärung*, non si riferiva certamente alla totalità della popolazione ma solo a quella parte illuminata in grado di riconoscere quanto il nuovo sistema si approssimava concretamente a un ideale di giusta legislazione.

La posizione di Klein sul problema legislativo non può comunque essere interpretata solo in termini di concezione paternalistica dello stato, anche se il complesso della filosofia giusnaturalista nella quale Klein si era formato aveva una forte impronta autoritaria. La filosofia dell'*Aufklärung* ebbe un'importanza fondamentale nell'orientare la sua riflessione. A proposito del problema del potere dello stato Klein espose già nel 1784, quando cioè l'elaborazione del progetto di codificazione era ancora in una fase iniziale, la necessità che il legislatore sapesse progressivamente sostituire alla costrizione fisica la capacità di convincere e di mantenere l'uso della forza solo per evitare un male maggiore di quello che comunque la costrizione provoca. «La forza presuppone sempre che uno abbia fatto qualcosa contro la volontà dell'altro. In senso proprio nessuno può essere costretto dalla violenza a fare qualcosa, ma solo a soffrire. Il fare non può essere pensato senza autodeterminazione e pertanto anche senza un'azione della volontà» [222]. Per questo bisogna sempre trovare motivi per convincere la volontà altrui. «Quanto più irresistibilmente agisce il timore del male minacciato e quanto meno il mio intelletto può esprimere la sua attività: tanto più la costrizione si avvicina alla pura violen-

[222] KLEIN, *Grundlinien einer Theorie von dem Nutzen der Gewalt und des Zwanges, und besonders von ihrer Brauchbarkeit für den Gesetzgeber*, in «Deutsches Museum», 1784, II, p. 388: «Gewalt setzt immer voraus, daß der eine etwas wider des andern Willen bewirkt habe. Im eigentlichen Verstande kann durch Gewalt niemand genöthiget werden, etwas zu thun, sondern nur zu leiden. Denn Thun läßt sich nimmer ohne Selbstbestimmung, und also auch ohne eine Handlung des Willen denken». L'importanza di questo saggio è sottolineata dalla riproposizione dei suoi temi fondamentali in KLEIN, 1790, p. 95, dove risulta senza dubbi che Klein ne fu l'autore.

za»[223]. La teoria propria della monarchia paternalista che gli adulti possano essere governati come se fossero bambini, analogamente a quanto avevano fatto gli Inca in Perù e i Gesuiti in Paraguay, non era per Klein applicabile in Germania[224]. L'inarrestabile progresso morale dei tempi recenti e la grandezza degli stati impedivano alle leggi di avere una capacità di intervento assoluta nella vita delle nazioni. La pretesa dei sovrani alla tutela sui sudditi indefinitamente protratta nel tempo era quindi insostenibile; in una lettera della sua importante corrispondenza con Kant, Klein negava che il sovrano avesse il diritto di provvedere alla felicità dei suoi sudditi limitando con la forza la loro sfera di libertà al di là dei limiti riconosciuti dai contratti sui quali si basava la società civile. Il compito del legislatore era quindi piuttosto di liberare il sistema legislativo dalle arbitrarie limitazioni alla libertà in progressivo processo di emancipazione del popolo dalla «paterna potestà» del sovrano[225].

[223] KLEIN, *Grundlinien*, p. 390: «Je unwiderstehlicher die Furcht des angedroheten Uebels wirkt; je weniger mein Verstand dabei seine Thätigkeit äussern kann: desto mehr nähert sich der Zwang der eigentlichen Gewalt».

[224] KLEIN, *Grundlinien*, p. 398: «Hieraus folgt ... sehr natürlich, daß Gewalt und Zwang vorzüglich nur bei der Erziehung der Kinder zur Richtung ihrer Thätigkeit gebraucht werden könne. Bei Erwachsenen kann dieser Nuzen nur in eben dem Maaß erhalten werden, in welchem diese den Kindern ähnlich sind. Daher kann eine Regierungsform, welche Erwachsene, wie Kinder, durch Zwang bilden soll, höchstens nur bei solchen Völkern, welche sich noch in einem Zustande der Kindheit befinden, in Gang gebracht werden. Was die Yncas in Peru und die Jesuiten in Paraguay thun konnten, würde einem deutschen Gesetzgeber nicht gelingen».

[225] Lettera di Klein a Kant del 22 dicembre 1788, KANT, 1922, XI, 2, p. 118: «Ich habe bey verschiedenen Gelegenheiten und in verschiedenen Schriften dawider geeifert, daß man die Fürsten Väter des Vaterlandes nennt. Ich freue mich, daß diese Äußerung, die vielen befremdlich vorkam, in Ihrer Theorie eine Stütze findet. Ich bin daher auch darin mit Ihnen einig, daß eine Glückseligkeit, welche durch gewaltsame Einschränkung der Freyheit befördert werden soll, nicht das Ziel des Gesetzgebers seyn dürfe ... Unsre Gesetze sind voll von solchen willkürlichen Einschränkungen. Ein Gesetzgeber, welcher auf einmahl zu große Veränderungen vornehmen wollte, würde nichts gegen die

Da questa concezione gradualistica dell'evoluzione istituzionale deriva il valore politico dell'amministrazione della giustizia. La supremazia della legge era un elemento di mediazione tra autorità e libertà possibile in un grande stato come la monarchia prussiana. Il mutamento stesso costituito dall'abolizione degli abusi doveva avvenire gradualmente e, se il legislatore poteva servirsi di «mezzi duri» per eliminare le conseguenze negative della debolezza umana, era certo un'illusione pensare che bastasse comandare per essere obbediti [226]. La giustizia interna era garanzia di pace: racchiudendola nel concetto di libertà civile, Klein la considerava precedente alla libertà politica.

«Nella più assoluta delle monarchie può dominare la più ampia libertà personale, se solo si gode di un esercizio del diritto che sia saggio e imparziale e se il principe non ostacola il corso della giustizia . . . La libertà politica è di scarso valore, se la libertà civile non le è legata. A che cosa serve avere un voto tra mille, se gli altri 999 grazie alla loro maggioranza possono fare di me quello che vogliono?» [227].

La precedenza logica della libertà civile sulla libertà politica si connetteva alla precedenza storica della società sul-

herrschende Meinung ausrichten. Das Volk kann ohnedieß nicht auf einmahl mündig werden, und man muß es also nach und nach aus der väterlichen Gewalt entlassen». Anche in KLEIN, 1790, l'idea di una libertà razionale è esposta in termini che rivelano lo sforzo di avvicinarsi alla formulazione kantiana. Cfr. ad esempio: «Werde ich nicht als vernünftiger Mensch so handeln müssen, daß meine Freiheit so viel als möglich ist, mit der Freiheit jedermanns bestehen könne?» (p. 91).

[226] KLEIN, *Abhandlung über die Billigkeit bey Entscheidung der Rechtsfälle*, in «Annalen», 1, 1788, pp. 384-385.

[227] KLEIN, *Von der Würde des richterlichen Amtes*, in «Annalen», 2, 1788, pp. 11-12: «Mit in der unumschränktesten Monarchie kann die größte persönliche Freyheit herrschen, wenn nur eine weise und unpartheyische Rechtspflege zu haben ist und der Fürst den Lauf der Gerechtigkeit nicht hemmt . . . Die politische Freyheit ist von geringem Werthe, wenn nicht die bürgerliche damit verbunden ist. Wozu nützt es unter Tausenden eine Stimme zu haben, wenn die übrigen Neunhundert Neun und Neunzig vermöge ihrer Mehrheit mit mir machen können, was ihnen beliebt?».

lo stato, dove lo stato si fondava anch'esso sul dovere di socialità ma ricomprendeva e unificava sotto il proprio potere costrittivo le diverse società più piccole per facilitare la vita in comune e promuoverne il fine. Anche in Klein le nozioni di società e stato stanno l'una accanto all'altra senza indicare ambiti nettamente separati. Se scopo della società civile è il perseguimento del «bene comune» attraverso una subordinazione conforme alla costituzione, lo stato non poteva essere definito che come il risvolto regolativo della società, vale a dire, a sua volta, come «società di uomini liberi che mira a conseguire i vantaggi della vita associata secondo un ordine sostenuto dalla forza» [228]. La funzione dello stato era quindi quella di garantire a ciascuno il libero uso delle proprie forze contro le interferenze altrui, assicurando a ciascuno il godimento della proprietà, a patto che proprio l'esercizio della personale attività non costituisse ostacolo per gli altri [229]. In questo contesto la presa di posizione polemica contro Rousseau era inevitabile. Ponendo come punto di arrivo dell'evoluzione dello stato la pura protezione della libera attività in una società in cui ciascuno avesse chiaro quali erano le proprie forze e i propri bisogni, Klein considerava la società civile luogo di affinamento delle qualità umane. La società non poteva quindi essere la tomba delle virtù civili; al contrario, solo al suo interno, nel reciproco soddisfacimento dei bisogni «la ragione si eleva a dominatrice delle passioni più inquiete e unita alle crescenti conoscenze deve portare il genere umano sempre più avanti anche nella morale» [230]. Questa *Veredelung des Geistes* non era immanente al processo storico e necessaria, ma subordinata di fatto alla capacità di incrementare

[228] KLEIN, 1796, p. 58: «Der Staat ist daher eine Gesellschaft freyer Menschen, welche sich nach einer durch Gewalt unterstützten Ordnung der Vortheile des geselligen Lebens zu verschaffen strebt».

[229] KLEIN, 1796, pp. 75-77.

[230] KLEIN, 1796, p. 68: «... Die Vernunft sich zu einer Herrschaft über die unruhigsten Leidenschaften erhebt, welche, verbunden mit den wachsenden Kenntnissen, das menschliche Geschlecht auch im Sittlichen immer weiter bringen muß».

un movimento di approssimazione alla giustizia fatto di operazioni pragmatiche e di miglioramenti concreti ma graduali. Così Klein reclamava come presupposto di questo movimento una «certa uguaglianza» tra i membri della società: l'esenzione dai pesi fiscali per il mantenimento dello stato era possibile solo in considerazione del dovere di agire in altro modo a favore della società, contribuendo la propria parte al bene comune. Klein non chiedeva l'abolizione *tout court* della nobiltà, ma ne reclamava la subordinazione ai superiori interessi dello stato interprete del «bene comune» [231].

Per queste caratteristiche della sua concezione della libertà civile e della libertà politica è stato sottolineato che per Klein e in genere per il pensiero politico tedesco alla fine del Settecento il concetto di libertà si configurava nei termini di libertà dallo stato, di delimitazione di un ambito sottratto alla sua interferenza piuttosto che di determinazione della libertà come partecipazione alla vita dello stato [232]. Può essere interessante notare però che nel processo per cui gli uomini dovevano incrementare l'area di autonomia dallo stato, Klein immaginasse possibile ed anzi auspicabile l'esercizio da parte dei cittadini anche dell'attività per definizione propria dello stato, cioè l'amministrazione della giustizia. In una serie di lettere a Campe del 1789 e del 1790 Klein gli chiese di caldeggiare presso il duca di Braunschweig la sperimentazione di un sistema giudiziario che avrebbe posto su nuove basi l'intero problema dell'affidabilità della popolazione alle responsabilità di forme di autogoverno [233]. L'impulso alla realizzazione

[231] KLEIN, 1796, p. 71.

[232] La formulazione più stringente e precisa in MAIER, 1986, p. 287. Da un altro punto di vista, quello del problematico «riconciliarsi» del liberalismo di tipo occidentale all'interno della teoria politica giusnaturalista tedesca, cfr. considerazioni analoghe in KRIEGER, 1962, pp. 72-73.

[233] Le tre lettere del 19 ottobre 1789, 2 febbraio e 14 maggio 1790 sono in Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, *Sammlung Vieweg*, nr. 926-928.

di un tale esperimento sarebbe dovuto venire da un sovrano. Klein voleva che si formasse un'associazione giuridica tra un certo numero di famiglie, le quali si impegnavano a scegliere dal proprio interno, attraverso progressive esclusioni, tre arbitri incaricati di volta in volta di giudicare un determinato motivo di dissenso tra due membri dell'associazione [234]. Basata sulla volontarietà del contratto, questa associazione avrebbe avuto secondo Klein il vantaggio di garantire ai suoi membri un'amministrazione della *giustizia gratuita, rapida*, e *competente* e soprattutto di godere della fiducia delle parti in causa nell'operato degli arbitri. Replicando alle obiezioni di Campe, Klein elencava le difficoltà innanzitutto di tecnica giuridica che si potevano obiettare al suo progetto, ritenendole comunque superabili, ma soprattutto sottolineava che l'esperimento avrebbe trovato l'ostilità dei «grandi» che, con l'affermarsi di forme di autonoma amministrazione della giustizia, avrebbero inevitabilmente perso i tradizionali stru-

[234] Lettera del 19 ottobre 1789: «Verehrungswürdiger Freund. Ich bediene mich dieses Ausdrucks mit der Ehrfurcht, die ich einen der Väter des guten Geschmacks in Deutschland schuldig bin, aber auch mit dem Vertrauen, welches mir Ihre freundschaftliche Denkungsart einflößt. Mit Freude ergreife ich daher die Gelegenheit, mit Ihnen in Briefwechsel zu treten, und nehme mir die Freiheit, 2 Exemplare meines Schreibens an G. [Garve], eines für Sie, das andre für den Herzog zu übersenden. Wenn Sie Gelegenheit haben, mit dem Herzoge allein zu sprechen, so suchen Sie ihn doch auf ein Projekt aufmerksam zu machen, welches, wenn es aufkommen soll, von einem regierenden Herrn selbst betrieben werden muß und zwar von einem einflußreichen und selbsttätigen als der Herzog ist. Es besteht äußerlich in der Errichtung einer Justiz-Association, deren Mitglieder sich verbinden, ihre Streitigkeiten durch Schiedsrichter, welche sie aus ihrer Mitte wählen, entscheiden zu lassen. Hätten sich z. B. 80 Familienhäupter an einem Voto dazu verbunden, so könnte der Kläger 60 davon verwerfen, und dem Beklagten unter den übrigen 20 die Wahl lassen. Dieser müßte 6 davon auslassen, von welchen der Kläger wiederum 3 ausschließen dürfte. Was die übrigen 3 beschlüßen, hätte die Kraft eines Ausspruchs und wären sie alle 3 einig gewesen, so fände dagegen kein Rechtsmittel Statt. Wenn sie uneinig gewesen, so könnte die Parthey, welche mit dem auf Mehrheit der Stimmen gefaßten Ausspruche unzufrieden wäre, sich auf andre Schiedsrichter berufen, welche mit Ausschluß der wenigen auf die oben erzählte Art gewählt würde».

menti di influenza sulla vita del paese. Significativamente Klein prometteva a Campe maggiori dettagli sul suo progetto, forse nato da una discussione alla *Mittwochsgesellschaft*, solo se i due avessero potuto parlare «a quattr'occhi»[235].

L'esperienza nel ducato di Braunschweig non ebbe luogo e la proposta a Campe non fu mai resa pubblica: il progetto di Klein è però rivelatore dei punti estremi ai quali poteva giungere la sua concezione della libertà civile, cioè della libera attività dei cittadini entro lo stato, prospettando implicitamente un possibile ampliamento a tutti i cittadini di quella funzione di protezione dello stato dallo strapotere potenziale del despota, che nel 1788, riferendosi alla situazione prussiana, esplicitamente affidava ai giudici[236].

Più in generale, riferendosi all'opera di codificazione in atto in Prussia, Klein discusse la valenza emancipatrice dell'opera di codificazione in atto in Prussia in una lunga polemica contro chi, come Garve e Schlosser, polemizzarono con i principi direttivi della *Gesetzkommission*. Garve aveva posto come appendice alla sua traduzione del *De officiis* ciceroniano dedicata a Federico II un saggio sul rapporto tra morale e politica. La sua tesi fondamentale era l'inapplicabilità del sistema del diritto naturale e delle obbligazioni che da questo derivavano all'attività politica del sovrano. Nella sua filosofia eclettica il principio di utilità (derivato forse dalla tempestiva lettura di Bentham, non sorprendente considerando la familiarità di Garve con la filosofia politica inglese) soppiantava la tradizione giusnaturalista, in cui pur dichiarava di riconoscersi[237]. L'impianto giusnaturalista conservava per Garve una sua

[235] Soprattutto la lettera del 2 febbraio 1790, in cui insisteva sulla volontarietà dell'associazione e sul suo carattere di contratto e non di legge da imporre con la forza.

[236] Cfr. KLEIN, *Ist es gut, daß die Justiz sich in alles mischt?*, in «Annalen», 2, 1788, pp. 15 ss.

[237] GARVE, 1819. La prima edizione è Breslau, Korn 1788, cui seguì la pubblicazione della traduzione francese Berlin, Rottmann 1789. Una

validità all'interno del diritto civile, che doveva avvicinarsi a quello naturale, ma anche in questo ambito in realtà le leggi derivano la loro solidità soprattutto dalla lunga abitudine che gli uomini acquistano nei loro confronti e che li distoglie dall'esaminarne i fondamenti: i giudici dovevano secondo Garve mantenere un'ampia libertà di interpretazione e applicazione delle leggi [238]. Nei rapporti tra gli stati, ambiti in cui primariamente si esercita il potere del sovrano, non esistono neppure leggi consacrate dall'abitudine, ma vige costantemente lo stato di natura. Neppure il diritto di prescrizione ha alcun valore in questo campo. Ricercando una legge che possa dirigere le azioni di un sovrano nell'ambito dello stato di natura, Garve arrivava alla conclusione per cui «la suprema legge pensabile di tutte le azioni umane è fare ciò che è più

traduzione italiana è GARVE, 1965, dalla quale si cita nel testo. Cfr. STOLLEIS, 1969, saggio interamente dedicato a quest'opera di Garve; SCHULZ 1979, pp. 206-226, che non considerando la polemica diretta di Garve con Klein dà rilievo eccessivo all'analogia tra l'orientamento del filosofo di Breslavia e il gruppo berlinese e il saggio di sintesi di BATSCHA, 1985, che sottolinea a ragione la natura eclettica dell'opera di Garve e in particolare la sua tendenza a distanziarsi dal giusnaturalismo per tentare una difficile conciliazione tra la normatività del diritto naturale e il peso dell'esperienza storica (p. 133).

[238] GARVE, 1819, p. 23: «Im Staate ersetzt nun am Ende die Weisheit des Richters, oder der Machtspruch des Souveräns die Mangelhaftigkeit der Gesetze». Su questo motivo di dissenso profondo tra Garve e i berlinesi cfr. la lettera di Svarez a Garve del 3 gennaio 1788, in cui contro Paley, del quale Garve aveva appena tradotto i *Grundsätze der Moral und Politik*, Svarez ribadiva che il giudice non doveva interpretare la legge e ricorrere ai precedenti, ma applicare un diritto certo e sicuro (in THIEME, 1979, p. 12). La certezza della legge e l'esclusione dell'interferenza del sovrano nell'esercizio della giustizia sono già preoccupazioni centrali della riforma della procedura processuale esposta in BAMMGARTEN SVAREZ, 1780. Sul tema della certezza del diritto come fondamento della codificazione prussiana cfr. la paradossale ma coerente e sintetica affermazione in ERHARD, *Versuch einer Kritik des Allgemeinen Gesetzbuchs für die preußischen Staaten*, 1792: «Lieber unter der Willkür eines Gesetzes stehen als unter der Willkür eines Urteilmachers!» (cit. in THIEME, 1936, p. 228 nota 4).

utile al genere umano nel suo complesso»[239]. L'utilitarismo così interpretato lo portava ad affermare che quindi la società ha precedenza sul singolo e che il sovrano in quanto rappresentante della società ha diritto a sacrificare i vantaggi di un singolo in vista di un grande obiettivo, mentre questo non è lecito al privato nell'ambito del diritto civile. Analogamente ai sovrani era consentito violare la parola data, ciò che non era tollerabile da un privato. In definitiva Garve argomentava la liceità del diritto del più forte. «Il maggior peso delle grandi società di uomini rispetto alle piccole non è soltanto fisico, ma anche morale. Non solo le loro forze sono diseguali: anche i loro diritti»[240]. La storia del resto confermava la realtà di questa regola secondo cui bisognava fondare il giudizio sui sovrani i quali sono «le molle principali nella grande macchina del mondo morale». La storia doveva farlo misurandone l'influsso sulla felicità delle grandi masse umane e non la conformità a una nozione formale di giustizia. Osservando la storia soprattutto degli ultimi secoli in Europa Garve costatava da una parte la tendenza delle società alla stabilità attraverso le leggi.

«Le leggi fondamentali della costituzione sono intese a rendere duraturi i rapporti tra i diversi membri del governo e tra il governo e i sudditi . . . Le leggi del diritto internazionale tendono parimenti ad assicurare a ogni stato il territorio e le entrate di cui dispone; . . . in breve, a conservare tutti i rapporti di potenza, onore e ricchezza tra i sovrani al punto in cui si trovano oggi».

Dall'altra i mutamenti continui sono tali e tanti da asso-

[239] GARVE, 1819, p. 28: «Das größte erdenkliche Gesetz aller menschlichen Handlungen ist, zu thun, was dem Menschengeschlecht, im Ganzen genommen, am nützlichsten ist».

[240] GARVE, 1819, p. 32: «Das Ubergewicht großer Gesellschaften von Menschen über kleine ist nicht bloß physisch, sondern auch moralisch. Nicht bloß die Stärke derselben ist ungleich, sondern auch ihre Rechte sind es».

migliare a una «rivoluzione continua» [241]. Il risultato paradossale di queste tendenze divergenti era però un effettivo miglioramento nelle condizioni generali. L'eterogeneità da un punto di vista morale tra cause ed effetti rilanciava con nuova forza il vecchio tema dell'opportunità come unico criterio per il principe. Così Garve giustificava la politica estera federiciana scoprendovi sempre l'esatta individuazione del principio di utilità: nell'attacco improvviso del 1756, nella prima spartizione della Polonia, nel suo ruolo di sostegno al *Fürstenbund*. L'esempio contrario era stato l'appoggio dato da Luigi XIV a Giacomo II Stuart: non perché l'intervento del Re Sole fosse nutrito di motivazioni moralmente negative, ma perché aveva erroneamente interpretato le forze in campo e i propri interessi.

«Era bensì soltanto una parte della nazione inglese quella che aveva chiamato il principe di Orange . . . ma era la parte maggiore, più cospicua e più illuminata. Con il consenso unanime di una nazione mai nessuna rivoluzione politica ha avuto luogo. Se dunque i membri di più spicco e prestigio hanno dalla loro la maggioranza del popolo e ciò nonostante non si vuol concedere loro il diritto di modificare la costituzione statale o la successione al trono, nessuna nazione può liberarsi di un tiranno o di un governo oppressore. Un simile principio innalzerebbe il diritto di una singola persona al di sopra del diritto di tutto un popolo. E a ciò si oppone il sentimento di libertà di ogni uomo bennato» [242].

[241] GARVE, 1819, p. 49: «Die Grundgestze der Constitution haben zur Absicht, das einmal eingeführte Verhältniß zwischen den verschiedenen Regierungsgliedern und dieser mit dem Unterthan fortdauernd zu machen . . . Die Gesetze des Völkerrechts zielen ebenfalls bloß dahin ab, jedem Staat das Land und die Einkünfte, welche er einmal hat, zu sichern; . . . kurz, alle Verhältnisse von Macht, Ehre und Reichtum zwischen den Souveränen auf dem Punkte zu erhalten, wo sie heute sind . . . Und der jetzige Zustand von Europa selbst einer immer fortdauernden Revolution ähnlich sieht».

[242] GARVE, 1819, p. 85: «Es war freilich nur ein Theil der englischen Nation, welcher der Prinz von Oranien herbeigerufen hatte . . . aber es war der größere, der ansehnlichere und der erleuchtetere Theil. Mit völliger Einstimmigkeit einer Nation ist nie eine Staatsrevolution zu Stande gekommen. Und wenn man es also ihren vornehmsten und edelsten Gliedern, wenn diese die Mehrheit der Stimmen im Volke auf

La prospettiva di Garve lasciava in realtà in mano ai principi l'esercizio del potere identificandolo con la forza, sottraendolo a ogni istanza critica che non fosse a sua volta espressione di una forza uguale o superiore. Altri scritti di Garve, e soprattutto le sue conferenze sul carattere dei contadini, avevano d'altronde insistito in altri contesti su una volontà di affidare i lentissimi, quasi impercettibili progressi dei lumi al paternalismo sovrano, limitando l'ambito del progresso alla morale e all'acquisto di nuove conoscenze e negando che i lumi potessero mai essere veicoli di mutamento nell'ordinamento sociale e politico. «Ogni generazione può solo per così dire essere portata avanti di alcuni concetti sulla strada dei lumi, può essere liberata solo da uno o dall'altro dei pregiudizi dominanti . . . Così si migliorano le razze umane – ma solo nei secoli – se si uniscono saldi e uniformi sforzi dei potenti alle istituzioni della provvidenza e ai fortunati accidenti»[243].

Le risposte a Garve si richiamavano complessivamente ai temi giusnaturalisti, ma diversamente interpretati per esporre divergenti e spesso opposte strategie di intervento critico e costruttivo sul potere del sovrano. Carl von Dalberg, tipico rappresentante del cattolicesimo illuminato, si richiamava probabilmente alla prima stesura del saggio di Garve, *Einige zerstreute Betrachtungen über die Moral der*

ihrer Seite haben, nicht zugestehen will, daß sie Änderungen in der Staatsverfassung oder in der Thronfolge machen dürfen, so kann sich keine Nation eines Tyrannen oder einer unterdrückenden Regierung entledigen. Ein solcher Grundsatz würde das Recht eines ganzen Volks zu sehr erheben. Und diesem widerspricht das Freiheitsgefühl jedes edlen Menschen».

[243] GARVE, 1786, p. 191: «Jede Generation kann nur, so zu sagen, um einige Begriffe an Aufklärung weiter gebracht, kann nur von einem oder dem andern der herrschenden Vorurtheile befreyt werden . . . So werden Menschen-Racen verbessert – aber nur in Jahrhunderten – wenn mit den Anstalten der Vorsehung und glücklichen Zufällen standhafte und gleichförmige Bemühungen der Mächtigen sich vereinigen». Su questo saggio di Garve nel contesto della discussione sui contadini cfr. GAGLIARDO, 1969, p. 95.

Politik[244], per riaffermare la validità della morale sia per il singolo sia per il sovrano: per quest'ultimo valgono le massime specifiche della politica, poiché questa è parte della morale, avendone in comune lo scopo. La politica infatti «enseigne le bien qu'on peut opérer sur une multitude laquelle s'étant réunie, forme une société qu'on nomme état»[245]. La religione rappresentava quindi un elemento fondamentale della morale e della politica, ma la sua specificità si stemperava nel progresso quasi inavvertibile della morale lungo l'arco dei secoli: la storia era, contro Garve, portata come prova della superiorità della politica morale sulla politica immorale[246].

Più per la soluzione di Dalberg che per quella di Garve si dichiarava Schlosser, articolando la sua risposta intorno all'identità e validità della morale sia per il privato sia per il sovrano e spostando il peso delle cause del loro diverso comportamento sulla diversità delle circostanze in cui operano. Schlosser respingeva la tesi di Garve che azioni immorali possano provocare e di fatto abbiano provocato positive rivoluzioni nella storia, individuando acutamente in questa argomentazione una forma di teodicea e non un contributo alla discussione dei rapporti tra morale e politica[247]. A differenza d'altronde di Dalberg e del suo pacato ottimismo sullo sviluppo della morale nella politica

[244] GARVE, 1783.

[245] DALBERG, 1786, p. 21. Su Dalberg cfr. LEROUX, 1932 e sulla sua attività di governo cfr. BLANNING, 1974.

[246] DALBERG, 1786, pp. 26-27: «. . . Il est prouvé que la vraye politique est conforme aux principes de la morale universelle . . . Les devoirs ne sont jamais en contradiction. La politique n'exige point des injustices de la loi; qu'un chacun sacrifie son bien, au besoin urgent du bien général; mais il lui en est du un dedommagement». Cfr. anche p. 36.

[247] *Über Herrn Garvens Abhandlung der Frage: In wie fern es möglich sei, die Moral des Privatlebens bei der Regierung der Staaten zu beobachten?*, in SCHLOSSER, 1780-1794, pp. 74-75 e 93. Sulla dimensione classico-aristotelica del pensiero di Schlosser cfr. il saggio fondamentale di RIEDEL, 1965; per la sua attività di amministratore politico in Baden cfr. LIEBEL, 1965.

Schlosser sottolineava la caduta del valore morale della politica nel mondo contemporaneo, riferendola soprattutto alla polarizzazione della vicenda politica internazionale nei grandi stati, a scapito delle piccole nazioni garanti di una politica di equilibrio in accordo con le regole della morale [248]. Il legame tra morale e politica veniva indicato come argomento per un'interpretazione della storia moderna in chiave di decadenza e di tradimento della legge morale, e, come più avanti si vedrà, di conservazione del sopravvissuto e di restaurazione di positive istituzioni scomparse.

La più incisiva e interessante replica a Garve venne dall'interno della commissione legislativa, da Klein medesimo. Lo scritto di Klein è anche fondamentale per valutare esattamente quali criteri avesse adottato nella sua opera di contributore all'*Allgemeines Landrecht* e, per certi versi, di suo portavoce pubblico. Superata rapidamente la polemica contro Garve, il tema della discussione fu il rapporto tra la giustizia e i suoi interpreti nei confronti del detentore del potere politico. Klein scioglieva l'erronea identità tra giustizia e benvolere, tra *Gerechtigkeit* e *Wohlwollen* che Garve aveva fissato riguardo ai sovrani, sottolineando che la giustizia aveva precise regole, fondamentalmente immutabili e presenti tra tutti i popoli il cui grado di civiltà sia appena superiore a quello della rozzezza originaria [249]. A partire dalla nozione di giustizia Klein sviluppava la parte normativa, da far valere presso il sovrano. «A mio avviso la giustizia si fonda sull'uguaglianza del diritto che ogni uomo ha al perfezionamento e alla felicità» [250]. A questo principio, che del resto come si è visto era il nucleo dell'eudemonismo giusnaturalista comunemente accettato, Klein accostava libertà e dignità dell'umanità all'uguaglianza originaria. La costrizione era legale,

[248] *Über Herrn Garvens Abhandlung*, in SCHLOSSER, 1780-1794, p. 36.

[249] KLEIN, 1789, p. 17.

[250] KLEIN, 1789, p. 18: «Meines Erachtens gründet sich die Gerechtigkeit auf die Gleichheit der Ansprüche, die jeder Mensch auf Vervollkommnung und Glückseligkeit hat».

ed era anzi salvaguardia della libertà, solo quando avveniva per difendere la libertà violata [251]. Essendo la libertà finalizzata all'esercizio della propria attività, Klein ribadiva che questa garanzia era lo scopo della giustizia [252]. Tale principio valeva contro l'eudemonismo utilitarista di Garve sia per gli individui sia per le nazioni: gli uni e gli altri hanno diritto a raggiungere la propria perfezione senza che questa sia disturbata dall'esterno. Il principio fondamentale diventava: «Il bene universale dell'umanità richiede la maggior perfezione possibile di ciascuno», nella razionalità, nella virtù, negli agi [253]; presupponeva inoltre, contro Garve, privilegiare come migliore la libera attività rispetto alla conservazione degli equilibri raggiunti, perché l'umanità è interessata alla libera attività di ciascuno e ne guadagna [254]. Se dunque il problema che Klein si poneva non era se i mutamenti politici e culturali fossero o meno preferibili allo *status quo*, ma come il mutamento andasse coordinato e avviato, il problema centrale consisteva allora nel determinare quale tipo di comportamento dovesse seguire il sovrano che ne era pur sempre l'agente principale. In questo caso è evidente che un germinale costituzionalismo si inseriva nell'argomento di Klein, quello stesso che in una contemporanea lettera a Kant si esprimeva nella domanda «Quali limiti sono posti all'arbitrio del legislatore (escluse le norme di prudenza)?» [255]. Ai re non spettava infatti a suo avviso pieno arbitrio di muo-

[251] KLEIN, 1789, p. 19.

[252] KLEIN, 1789, p. 29.

[253] KLEIN, 1789, pp. 30-31: «Das allgemeine Beste der Menschheit erfordert die größtmögliche Vollkommenheit eines Jeden».

[254] KLEIN, 1789, p. 32.

[255] Lettera a Kant del 15 giugno 1789, in KANT, 1922, XI, 2, p. 64: «Werden Sie in Ihrem nächsten Werke über die praktische Philosophie sich auf die Frage einlaßen: Welche Grenzen der Willkühr des Gesetzgebers (die Regeln der Klugheit abgerechnet) gesetzt sind? Dieß ist ein Thema, worüber ich längst nachgedacht habe, welches ich aber, ehe ich es dem Publico ausführlich vorlege, von Ihnen behandelt sehen möchte».

versi a loro piacimento: «si possono dire loro le regole, secondo le quali sono vincolati ad agire» [256]. I re di solito non seguono i consigli e i consiglieri non sono sinceri. «Per questo motivo vedo malvolentieri quando si declama ai principi la loro superiorità sui doveri della persona privata. In questo modo si ottunde completamente il loro senso del giusto e dell'ingiusto, che li guida comunque certamente meglio dell'incerta regola del meglio. Si prenda come eccezione dalla regola la differenza tra i doveri dell'uomo privato e la dottrina del principe, ma si lasci stare la regola» [257]. L'insistenza sui diritti del singolo, sulla dignità dell'uomo in quanto tale che va comunque difesa, salvo nel caso di necessità in cui prevale il bene del maggior numero, portava Klein a mettere in discussionie il principio stesso dell'utilitarismo, riconoscendo una somiglianza tra il proprio orientamento e quello di Kant sulla base del riferimento alla dignità umana come valore supremo [258]. La regola dell'utilità veniva ricompresa in quella della razionalità, perché «solo attraverso l'uso della ragione è possibile affermare la dignità della natura uma-

[256] KLEIN, 1789, p. 44: «. . . Man kann ihnen [den Fürsten] die Regeln sagen, nach welchen sie zu handeln verbunden sind». È il tema contrattualistico costantemente presente in Klein e fondamentale anche nel suo dialogo tra Caronte, il principe e il professore, pubblicato sotto il titolo di *Ist es Schuldigkeit oder Gnade, wenn ein Fürst sein Land wohl regiert?*, in «Berlinische Monatsschrift», 15, 1790, pp. 304-328.

[257] KLEIN, 1789, p. 46: «Deswegen sehe ich es ungern, wenn man dem Fürsten viel von ihrer Erhabenheit über die Pflichten der Privatperson vorsagt. Dadurch wird zuletzt ihr Gefühl von Recht und Unrecht ganz abgestumpft, welches sie doch gewiß sicherer leitet, als die schwankende Regel des Beßten. Den Unterschied zwischen den Pflichten des Privatmannes und der Fürsten lehre man als Ausnahme von der Regel, aber die Regel selbst lasse man stehen».

[258] KLEIN, 1789, pp. 64-67. Nella lettera a Kant del 23 aprile 1789 si dichiarò convinto della verità del sistema morale kantiano, basato sull'uguaglianza del diritto alla libertà e riassunto per Klein nella massima: «Handle der Würde Deiner Natur gemäß!» (KANT, 1922, XI, 2, p. 30). Nella lettera seguente del 15 giugno 1789 Klein si felicitò per l'approvazione del filosofo di Königsberg espressa in una lettera non pervenutaci (p. 63).

na» [259]. Questa regola valeva anche per il sovrano, che è sottoposto alla legge morale come ogni altro uomo.

Le indicazioni che Klein poneva al termine della sua confutazione non erano certamente eversive nei confronti del patrimonio accettato dai giuristi della *Gesetzkommission*: l'uguaglianza dei diritti di fronte alla legge non significava l'abolizione dei ceti e l'estinzione dei diritti feudali poteva avvenire solo gradualmente e dietro indennizzo [260].

L'insistenza particolarmente accentuata sulla giustizia come punto di riferimento ineludibile per l'azione politica va accostata alla convinzione che Klein condivideva con i collaboratori della *Gesetzkommission* sulla storicità dell'opera di legislazione positiva in cui erano impegnati. Questo aspetto emerge soprattutto dalla polemica con Schlosser, che aveva duramente criticato insieme l'*Entwurf* prussiano e la *Scienza della legislazione* di Filangieri. Convinto dell'eccellenza degli equilibri politici e sociali generati dal sistema feudale, difensore del ruolo della nobiltà come ceto di governo e della saldezza morale del patriarcalismo contadino [261], Schlosser aveva attaccato nella *Scienza della legislazione* la convinzione che fosse venuto il momento di concludere l'epoca del feudalesimo e nell'*Entwurf* il tentativo di realizzare una legislazione secondo principi astratti [262]. «L'epoca del modo di vivere più semplice di una

[259] KLEIN, 1789, p. 73: «Nur durch den Gebrauch der Vernunft läßt sich die Würde der menschlichen Natur behaupten».

[260] KLEIN, 1789, pp. 88-89.

[261] Cfr. *Politische Fragmente von Johann Georg Schlosser*, in «Deutsches Museum», 1777, I, pp. 106-107: «Wohl dem Volke, das sich bey seinen Sitten und seiner Regierungsform so wohl befindet, daß es sich für das beste hält! . . . Der Bauer muß Patriarchenrecht haben. Sehr verdorben ist der Staat, wo die Obrigkeit dem Bauer nicht Herrschaft und Gericht über sein Weib, seine Kinder, sein Gesinde lassen kann».

[262] Cfr. anche *Fragment über die Aufklärung*, in SCHLOSSER, 1780-1794, IV, p. 117, dove Schlosser sosteneva che effettivamente una riforma solo giudiziaria era indispensabile, ma non «nach abstracten Räsonnements über die Dinge und das Wohl des Ganzen, sondern nach der Art, wie die Nation die Sachen ansieht».

nazione è l'unica epoca di una legislazione buona e determinata»[263]. «Io non ho quelle sanguigne speranze con cui l'italiano Filangieri apre il suo superficiale e noioso tessuto di declamazioni sulla legislazione, la cui avida accoglienza in Italia, in Francia e in Germania non rappresenta davvero un buon segno dello spirito filosofico del nostro secolo, almeno in questo campo»[264]. Schlosser attaccava radicalmente l'impianto razionalizzante comune a Filangieri e a Klein, opponendovi l'idea del bene comune come risultato della commistione tra i più diversi elementi: quanto più vari erano i rapporti tra i membri dello stato, tanto maggiore era il bene comune: «Il disordine apparente [deve] essere il vero ordine»[265]. Contro Filangieri e contro il progetto di codice prussiano esaltava come miglior forma di governo un «sistema feudale ben organizzato», quello che l'istinto aveva ispirato ai liberi franchi e longobardi e che, relativamente poco sfigurato dai progressi del dispotismo dello stato moderno assoluto, ancora reggeva l'impero germanico[266]. Il legame di fedeltà personale, fondamento del sistema feudale, era preferibile all'uniformità indifferenziata dello stato assoluto, colpevole di attentati contro la libertà personale ben più gravi di quelli imputati da Filangieri e Klein al sistema feudale[267]. Dal «labirinto» costituito dalla crescente e inarrestabile complicazione dei rapporti giuridici Schlosser proponeva una

[263] SCHLOSSER, 1789, p. 44: «Die Zeit der einfachsten Lebensart einer Nation ist die einzige Zeit einer guten und bestimmten Gesetzgebung».

[264] SCHLOSSER, 1789, p. 9: «Ich habe keine so sanguinische Hoffnungen als diejenigen sind womit der Italiener Filangieri sein, so seichtes und langweiliges Declamations-Gewebe über die Gesetzgebung eröffnet, dessen gierige Aufnahme in Italien, Frankreich und Deutschland, eben kein gutes Zeichen von dem philosophischen Geist unsers Zeitalters, wenigstens in diesem Fache darlegt».

[265] SCHLOSSER, 1789, p. 13: «. . . So muß auch da, die scheinbare Unordnung, die wahre Ordnung seyn».

[266] SCHLOSSER, 1789, pp. 13-14 e 26.

[267] SCHLOSSER, 1789, pp. 31 ss.

ripresa del codice romano depurato da tutto quanto ne aveva alterato l'originale stesura: meglio questo che la ricerca sconsiderata di un codice perfetto, meglio che l'abolizione di quel vincolo di obbedienza – irrazionale ma saldo – che deve legare il popolo alle leggi [268]. Inoltre la mancata distinzione nell'*Entwurf* tra le leggi civili che regolano i rapporti tra i privati, e le *Regierungsgesetze*, che dovevano regolare i rapporti tra gli individui e lo stato, attirava le critiche di Schlosser [269], perché l'idea fondamentale della *Gesetzkommission* che dalla legge naturale si potesse far derivare un sistema legislativo non sottoposto al controllo di alcun potere intermedio era considerata essenzialmente filodispotica. Come altrove aveva scritto Schlosser, la legge naturale non poteva fondare una legislazione positiva, ma solamente una filosofia della legge [270].

Sulla vicinanza di posizioni tra Klein e Filangieri, che rimandava a un più generale problema riguardo all'ambito europeo delle codificazioni tardo-settecentesche, Schlosser non sbagliava. Klein aveva immediatamente letto la traduzione tedesca della *Scienza della legislazione*, come risulta da una sua lettera a Nicolai [271]. La replica di Klein rifletteva inoltre a sufficienza il suo interesse per l'opera di Filangieri. «Schlosser può dire quel che vuole, Filangieri pare aver ragione in questo, che l'anarchia feudale non favorisce l'elaborazione di un buon codice legislativo e che allo scopo è più appropriata l'epoca in cui tutti i cittadini dello stato hanno rapporti tra loro più stretti e ciascuno di loro è diventato oggetto dell'attenzione universale» [272].

[268] SCHLOSSER, 1789, pp. 47-49.

[269] SCHLOSSER, 1789, p. 251-253.

[270] *Skizze einer Moral*, in SCHLOSSER, 1780-1794, II, pp. 197-198.

[271] Lettera dell'11 ottobre 1784 a Nicolai, Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 39. Il primo volume della traduzione tedesca era uscito ad Ansbach presso Gassert nel 1782 sotto il titolo *System der Gesetzgebung*, con prefazione di Siebenkees.

[272] KLEIN, *Nachricht von den Schlosserchen Briefen über die Gesetzgebung überhaupt und den Entwurf des Preussischen Gesetzbuchs ins besondere, welche zu Frankfurth am Mayn im Fleischerchen Verlage, im Jahre 1789 erschienen sind*, in «Annalen», 4, 1789, pp. 325 ss.: «Was

Gli argomenti antifeudali di Filangieri erano più convincenti per Klein di quelli di Schlosser: i vantaggi del sistema feudale erano stati limitati storicamente, l'idea della dipendenza personale cara a Schlosser era definitivamente tramontata a favore dell'idea del bene comune e del re come primo servitore dei suoi sudditi. Il timore di Schlosser che il sovrano potesse intervenire violando i diritti dei sudditi non più difesi da una nobiltà con alto grado di autonomia [273] era quindi infondato, sia perché i *Landstände* prussiani erano secondo Klein in grado di difendere i propri diritti [274] sia perché la creazione di un'amministrazione della giustizia indipendente dal re aveva maturato le condizioni per una riforma. Il tema del progresso verso la maturità era identico a quello della storicità della legislazione: «Più la nazione è in grado di capire, meno sarà necessario porre limiti alla sua libertà» [275]. Per questo la legislazione doveva crescere in complessità e doveva essere continuamente aggiornata, non potendo durare più di una generazione. Sulla prospettiva storica di evoluzione del sistema legislativo, la posizione del gruppo berlinese era pertanto opposta a quella di Schlosser, per il quale decisiva non era la formulazione della legge, ma l'abitudine del popolo all'obbedienza che non poteva che essere indebolita dalle ripetute riforme legislative [276].

auch Herr Schlosser sagen mag, so scheint Filangieri doch darin Recht zu haben, daß die Feudalanarchie die Ausarbeitung eines guten Gesetzbuchs nicht begünstige, und daß dazu diejenige Zeit geschikter sey, in welcher alle Bürger des Staats in einer nähern Verbindung mit einander stehen, und jeder davon ein Gegenstand der allgemeinen Fürsorge geworden ist».

[273] Cfr. anche, *Von dem Adel*, in SCHLOSSER, 1784, VI, pp. 99 ss.

[274] KLEIN, *Nachricht von den Schlosserchen Briefen*, in «Annalen», 4, 1789, p. 331.

[275] KLEIN, *Nachricht von den Schlosserchen Briefen*, in «Annalen», 4, 1789, p. 334: «Je einsichtsvoller die Nation ist, desto weniger wird es nöthig seyn, ihrer Freiheit Schranken zu setzen».

[276] Cfr. *Von den Staats-Reformen. Über eine Stelle des Aristoteles*, in SCHLOSSER, 1784, VI, pp. 248 ss.

6. *Il riformismo dei burocrati*

La polemica di Klein con Garve e con Schlosser aveva portato alla luce della discussione pubblica i princìpi politici oltre che strettamente giuridici che animavano la *Gesetzkommission* nella sua lunga e travagliata opera di codificazione: in particolare aveva segnalato all'opinione pubblica tedesca come l'alta burocrazia prussiana che era stata investita del compito e che alla fine degli anni ottanta pareva essere in grado di portarlo a termine senza trovare opposizioni significative, si proponeva come interprete di un moto di progresso civile nel segno dell'*Aufklärung*. La tutela della libertà civile, l'uguaglianza di principio dei cittadini di fronte alle leggi dello stato pur entro la conservazione formale della struttura cetuale tradizionale, l'indipendenza del potere giudiziario dalle interferenze del sovrano e anzi il possibile suo radicamento in forme di crescente autogoverno locale che Klein aveva posto al centro della sua attività pubblicistica si affermarono come i limiti estremi che l'assolutismo prussiano poteva toccare nel suo sforzo di razionalizzazione e modernizzazione istituzionale senza per questo rinunciare alla propria identità tradizionale. La formulazione più concisa della tensione che fino alla rivoluzione francese Klein tentò di unificare tra riforma e conservazione è nella relazione del 1790 di fronte all'Accademia delle scienze, della quale era infine divenuto membro: «La costituzione statale prussiana è monarchica . . . La volontà generale del popolo è qui unita nella volontà del sovrano» [277]. Il suo saggio dialogico su libertà e proprietà, scritto sotto l'impressione degli avvenimenti rivoluzionari, avrebbe mostrato di lì a poco la precarietà, perfino all'interno della *Mittwochsgesellschaft*, dell'equilibrio postulato da Klein.

Prima di valutare direttamente i risultati legislativi prodot-

[277] *Über den Geist der Preußischen Monarchie, besonders in Rücksicht auf die Justiz*, in KLEIN, 1802, p. 28: «Die preußische Staatsverfassung ist monarchisch . . . Der allgemeine Volkswille ist hier in dem Willen des Monarchen vereinigt».

ti dall'attività della *Gesetzkommission* è necessario allargare l'esame ad almeno due altre personalità significative di funzionari prussiani vicini al gruppo della *Mittwochsgesellschaft* e attivamente presenti anche nel dibattito politico berlinese degli anni ottanta. Paalzow e Goßler avevano in comune tra loro una solida preparazione giuridica conseguita all'università di Halle alla fine degli anni settanta e l'entrata in giovane età nell'amministrazione della giustizia prussiana; entrambi condividevano l'orientamento a trarre dal contemporaneo dibattito sia italiano sia francese termini di paragone con la propria cultura politica e modelli di riforma da introdurre nell'ordinamento prussiano salvaguardandone le strutture fondamentali [278].

Referendario presso il *Kammergericht* di Berlino e collaboratore di Carmer prima di iniziare nel 1787 una brillante carriera amministrativa che lo portò ad essere *Kammerfiskal* nella Prussia occidentale nel 1798, Paalzow tentò negli scritti giovanili una conseguente fusione di temi politici e religiosi tratti soprattutto dalla discussione francese. La ripresa e il commento delle tesi deiste di Fréret nel 1785 sottolinearono con forza polemica il motivo, tipico dell'*Aufklärung*, della convergenza tra dispotismo e superstizione nell'umiliare le potenzialità di perfezionamento connaturate all'uomo e nel violare il principio della tolleranza e della validità universale della morale [279]. La cono-

[278] Su Paalzow e la sua carriera cfr. i dati esaurienti in DENINA, 1790-1791, p. III, 137; SCHMIDT-MEHRING, 1795, II, pp. 96-98 e nello schizzo autobiografico in *Büsten*, 1787, pp. 236-237. Cfr. anche i cenni in BRUNSCHWIG, 1973, pp. 153 ss. e HELLMUTH, 1985, p. 116. Su Goßler cfr. DENINA, 1790-91, II, 2, p. 129 e HELLMUTH, 1985, p. 115.

[279] Cfr. PAALZOW, 1785, in particolare pp. 354 ss. per l'argomentazione, tratta dagli scritti di Fréret, sulla secolarizzazione totale della vita dello stato. Cfr. anche PAALZOW, 1780 (a), III, pp. 50 ss. per la sua aggressiva dichiarazione di deismo (*Ist der Naturalismus und unsre jezige sogenannte aufgeklärte Theologie einerlei?*) e PAALZOW, 1781, pp. 130-138, per una lunga citazione da Helvétius. Cfr. anche PAALZOW, 1796, dove la tesi della laicità assoluta dello stato era ribadita nel contesto della concessione dei diritti civili agli ebrei, cui Paalzow era favorevole. La polemica antireligiosa di Paalzow attraversò gli anni Novanta con le traduzioni di testi classici dell'illuminismo radicale come

scenza dei temi del contemporaneo illuminismo francese ebbe un'influenza immediata sulle opere di più diretto interesse politico e giuridico. Dopo aver tradotto e commentato per il pubblico tedesco una scelta di casi penali esaminati dai parlamenti francesi [280], Paalzow pubblicò la traduzione, con ampia nota introduttiva, del *Commentaire sur l'Esprit des lois* di Voltaire. In significativa coincidenza con l'avvio dell'opera di codificazione prussiana, Paalzow utilizzava la tagliente critica voltairiana a Montesquieu per proporre la redazione di un codice legislativo completamente rinnovato, che superasse la confusione e la contraddittorietà dell'attuale realtà legislativa europea ereditata dal Medioevo [281]. La convinzione di Paalzow era che gli uomini fossero in grado di elaborare nuove leggi.

«Le leggi che osserviamo negli stati sono dovute quasi sempre all'egoismo del legislatore, al caso o all'ignoranza e alla superstizione. Si fecero le leggi senza uno schema e senz'ordine così come si costruirono le città. A Londra non si voleva neppure abitare fino a che la città bruciò. Da allora le strade sono diventate più spaziose e più chiare. Londra divenne una città perché prima era finita in un incendio. Se vogliamo avere buone leggi, dobbiamo bruciare quelle attuali e farcene di nuove» [282].

Le fonti di questa radicale revisione legislativa sarebbero

D'HOLBACH, 1795-1796 e D'HOLBACH, 1796. Per la sua attività negli anni novanta cfr. la sua lettera a Campe, in Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, *Sammlung Vieweg*.

[280] PAALZOW, 1776-1779.

[281] PAALZOW, 1780 (b), pp. XXXV-XXXVI, dove polemizzava duramente con i *Politische Fragmente von Schlosser*, in «Deutsches Museum», 1777, pp. 97 ss.

[282] PAALZOW, 1780 (b), p. VII-VIII: «Die Gesetze, die wir in den Staaten bemerken, haben fast immer dem Eigennuz des Gesetzgebers, dem Zufall, oder der Unwissenheit und dem Aberglauben zu danken. Man machte die Gesetze eben so ohne Riß und ohne Ordnung, als wie man die Städte baute. In London wollte man nicht eher wohnen, als bis es einmal abgebrandt war. Von dieser Zeit an, wurden die Strassen geräumiger und heller. London wurde eine Stadt, weil es vorher in Brand gestochen war. Wenn wir gute Gesetze haben wollen, so müssen wir die jetzigen verbrennen und uns neue machen».

state la *Sittenlehre*, i principi evangelici, l'arte di governo e il diritto di natura [283]. Soprattutto dal diritto di natura doveva venire la distinzione razionalmente argomentata tra il giusto e l'ingiusto. Definitivo doveva essere il distacco sia dal diritto canonico sia dal diritto feudale, derisoriamente definito *jus asininum* [284]. I principi cui il legislatore avrebbe dovuto richiamarsi erano chiari: lasciare ai cittadini quanta più libertà era possibile per evitare la tirannia, far prosperare agricoltura, manifatture e commercio, incrementare la popolazione e lasciare piena libertà religiosa [285]. Interessante è che Paalzow, anticipando la preoccupazione che sarebbe stata esposta da Svarez, polemizzasse con Mably sulla necessità non solo che le nuove leggi fossero chiare, brevi e univoche ma che il legislatore stesso dovesse spiegarne le ragioni.

Se il legislatore non è un «essere di specie superiore», perché disprezzare la ragione altrui? Anzi, «è suo dovere convincere la ragione di coloro che devono obbedire e chiedere il loro consiglio» [286]. Paalzow non si proponeva tuttavia per questo come isolato rappresentante di idee democratiche quanto piuttosto come radicale sostenitore, dall'interno dell'apparato statale, del dovere del sovrano di produrre una legislazione razionale alla quale anche quest'ultimo fosse vincolato e per la quale la giustizia fosse esercitata senza riguardo all'appartenenza di ceto [287]. Il

[283] Paalzow, 1780 (b), p. XIII.

[284] Paalzow, 1780 (b), pp. XI e XIX.

[285] Paalzow, 1780 (b), p. XIII: «Man wird sehr leicht darauf fallen, daß der Gesetzgeber seinen Bürgern so viele Freiheit lassen müsse, als nur immer möglich, damit er keine Tirannei verräth, daß der Ackerbau, die Manufakturen und der Handel blühe, daß die Anzahl der Bürger vermehrt werde, und ein jeder seines Glaubens leben könne».

[286] Paalzow, 1780 (b), p. LX: «Aber wenn der Gesetzgeber nicht ein Wesen einer höhren Gattung ist, warum sollte er seine Unterthanen nicht würdigen, ihnen die Gründe seiner Befehle vorzulegen? Da er es mit vernünftigen Wesen zu thun hat, und er selbst dem Irrthum unterworfen ist. Es ist seine Pflicht die Vernunft derer, die gehorchen sollen, zu überzeugen, und ihre Einsichten zu Rathe zu ziehen».

[287] Paalzow, 1780 (b), nota a p. 27.

modello era il mitico governo cinese, retto da leggi immutabili e basato sul merito, mentre la democrazia «si muove affrettatamente, è violenta e oscillante» [288]. Il suo commento a Voltaire si chiudeva con i temi, inconsueti nel dibattito berlinese, della sfiducia nella capacità a riformarsi di un popolo «vecchio», indebolito dal lusso e dalla ricchezza, e con altrettanto paradossali riferimenti alle tesi di Linguet sulla servitù della gleba [289]: la prospettiva con cui Paalzow affrontava i temi politici complessivi rientrava tuttavia totalmente nella cultura dell'*Aufklärung*, attenta com'era, contro Montesquieu, a negare dignità teorica al dispotismo come forma di governo, a indurre anche l'uomo comune a «pensare da solo» e a sradicare progressivamente errori e superstizioni [290]. Questa dimensione razionalista valse a Paalzow l'entusiastico elogio da parte di una personalità di spicco dell'illuminismo radicale tedesco come Wekhrlin [291].

Nel saggio di argomento legislativo, indirizzato a Carmer medesimo l'anno seguente alla convocazione della *Gesetzkommission*, Paalzow inseriva nell'impianto concettuale del giusnaturalismo prussiano una forte, spesso amara e paradossale volontà di riforma morale e politica comune alla generazione dei giovani funzionari. Questa volontà di mutare le condizioni di vita in Prussia non si esprimeva in

[288] PAALZOW, 1780 (b), note alle pp. 99 e 118.

[289] PAALZOW, 1780 (b), nota alle pp. 208 e 285-286. Per la singolare presenza di Linguet nella polemica di Paalzow, cfr. anche PAALZOW, 1781, p. 333, dove si polemizzava con la tesi di questi che la servitù non fosse stata causa dello spopolamento.

[290] PAALZOW, 1780 (a), I, pp. 223 («Alle Vorurtheile aus der Welt herauszuschaffen, ist ein unmögliches Unternehmen. Aber einige kann man nach und nach abstellen, wenn mit dem gehörigen Ernst die Gründlichkeit verbunden wird, und man nur sein wahres Beste vor Augen habe») e III, pp. 50 ss.

[291] WEKHRLIN, «Das graue Ungeheuer», 1787, p. 387 definì Paalzow «einen großen, wo nicht den großten, vernunftlehrer unserers Zeitpunktes und unserer Nation», con riferimento soprattutto a PAALZOW, 1785.

un cambiamento di forme costituzionali. La monarchia governata da un re saggio è, in accordo con la tradizione prussiana, la miglior forma di governo, perché può garantire quel governo delle leggi che era l'obiettivo cui mirava Paalzow [292], anche se va comunque notato che al termine del processo di riforma si suggerisce l'opportunità che il sovrano inviti il popolo a prendere parte alla legislazione [293]. La concentrazione del potere legislativo nel sovrano aveva comunque la funzione di annullare la molteplicità di ambiti giuridici tra loro spesso conflittuali e sovrapposti e di avviare quindi, soprattutto attraverso le leggi di polizia, quella trasformazione della mentalità comune che era la premessa per la realizzazione del bene comune. La precedente lunga evoluzione del pensiero cameralista fino a Bielfeld, a Justi e soprattutto a Pfeiffer, ampiamente citato, si rifletteva nella definizione della *Policey* come perfetto collegamento tra benessere di ogni singola famiglia e bene comune [294].

«La polizia deve preparare la strada alla legislazione. Deve rendere cedevole il carattere del popolo, poco a poco ritrarlo dai suoi pregiudizi. Solo allora si può sperare dalle leggi che le campagne brulicheranno grazie a loro di abitanti attivi, dai buoni costumi e felici, che il popolo ami la sua forma di governo e la propria condizione, che la nobiltà sia degna dei suoi privilegi solo per le sue virtù superiori, che nessun giudice pieghi il diritto, che nessun esattore delle imposte rubi e nessun governatore dissangui la sua provincia. I dotti avranno senso comune, i commercianti ascolteranno la loro coscienza e, ciò che ci ha più preoccupato ed è incredibile, i preti saranno tolleranti e filantropi» [295].

[292] PAALZOW, 1781, p. 277.

[293] PAALZOW, 1781, p. 105: «Der Gesetzgeber... muß selbst das Volk einladen, Antheil an der Regierung zu nehmen».

[294] PAALZOW, 1781, pp. 278-279. Paalzow si riferiva al manuale di cameralistica di PFEIFFER, 1780, sul quale cfr. NAPP-ZINN, 1955.

[295] PAALZOW, 1781, pp. 32-33: «Die Policey muß der Gestzgebung den Weg bahnen. Diese muß den Charakter des Volks biegsam machen, und ihn nach und nach von seinen Vorurtheilen zurück führen. Alsdann kann man von den Gesezten hoffen, daß das Land und die

Sbocco della riforma legislativa richiesta da Paalzow sarebbe stato il governo assoluto della legge interprete esclusivo degli interessi supremi della società civile. Da una parte la legislazione doveva conservare il massimo ambito di libertà per i singoli compatibile con le esigenze collettive [296], secondo la concezionie giusnaturalistica, comune anche a Klein, della libertà come residuale rispetto alla libertà naturale ma garantita dal contratto sociale nella società civile, e doveva definire esplicitamente diritti e doveri del re e della nazione: «Leggi sagge non pongono limiti al potere del sovrano se non in quanto, in loro assenza, la società, di cui il re è servitore supremo, correrebbe sempre il pericolo di essere bistrattata dai suoi servitori o quanto meno dai servitori di questi» [297]. Dall'altra parte secondo Paalzow, in diretta polemica con Montesquieu e con chi, come Hertzberg, si richiamava a Berlino alla sua concezione della monarchia, la riforma legislativa avrebbe dovuto sancire la trasformazione dei ceti da stratificazione tradizionale della società per via ereditaria ad articolazione funzionale esclusivamente alla «amministrazione dello stato»: la nobiltà sarebbe scomparsa, perché allo stato erano necessari solo un ceto composto da chi esercitava l'autorità in nome delle leggi, un ceto di soldati

Städte durch sie von fleißigen, wohlgesitteten und fröhlichen Einwohnern wimmeln werden; daß das Volk seine Regierungsform und seinen eigenen Zustand liebet; daß der Adel seiner Vorzüge nur durch die Tugenden, womit er den andern vorleuchtet, würdig sey; daß kein Richter das Recht beugt, kein Finanzeinnehmer stehle, und kein Statthalter seine Provinz aussauge. Die Gelehrten werden Menschenverstand, Kaufleute Gewissen, und, was sonst die meiste Mühe gemacht hat, und uns unglaublich ist, die Priester Verträglichkeit und Menschenliebe besitzen».

[296] PAALZOW, 1781, pp. 58-59.

[297] PAALZOW, 1781, p. 76: «Es ist eine ganz falsche Politik, zu glauben, daß, durch die Bestimmung der Rechte, der Majestät Schranken gesetzt würden. Weise Gesetze schränken die königliche Macht in keine andere Gränzen ein, als ohne welche das gemeine Wesen, dessen oberste Diener die Könige sind, immer in Gefahr wäre, von ihnen selbst, oder wenigstens von den Dienern seiner Diener misgehandelt zu werden».

e un ceto di cittadini [298]. Coerentemente a questo svuotamento dall'interno e non traumatico delle prerogative cetuali Paalzow richiedeva che fosse abbandonata la regola seguita da Federico II che le massime cariche del governo e dell'amministrazione fossero riservate ai membri delle famiglie di più antica nobiltà [299].

Che all'opera di codificazione si accompagnassero speranze di riforma concreta anche da parte di collaboratori diretti della *Gesetzkommission* è chiaro dagli interventi di Goßler, che ancor più di Paalzow era stretto collaboratore di Carmer e Svarez e pienamente inserito nell'élite illuminista dell'amministrazione prussiana [300]. Senza le asprezze e le oscurità polemiche di Paalzow il suo saggio sul popolo del 1786 ribadiva con forza alcuni punti fondamentali della cultura politica berlinese che vedeva nell'apparato amministrativo l'elemento fondamentale della monarchia, consapevole delle sue responsabilità di fronte alla nazione e non semplice tramite della volontà sovrana. Anche per Goßler la religione doveva assumere la funzione di una morale civile, capace di integrare tutta la popolazione nella vita dello stato ed escludere ogni forma di entusiasmo. È significativo d'altronde che molte delle indicazioni di riforma proposte da Goßler fossero riprese da Mirabeau nella sua lettera a Federico Guglielmo II [301]. Come già per Paalzow un elemento fondamentale della riflessione di Goßler era lo svuotamento di significato dell'articolazione cetuale, come conseguente sviluppo del

[298] PAALZOW, 1781, p. 129: «Nur drey Stände sind zur Staatsverwaltung nothwendig: der Stand der Obrigkeit . . . der Soldatenstand . . . und der Stand der Bürger». Sul problema dello svuotamento reale della struttura cetuale ad opera della cultura giuridica degli uomini vicini alla *Gesetzkommission* cfr. le osservazioni in KOSELLECK, 1967, p. 24.

[299] PAALZOW, 1781, p. 295.

[300] Cfr. SVAREZ, 1793, versione dell'*Allgemeines Landrecht* per il grande pubblico di cui Goßler fu autore insieme a Svarez.

[301] Cfr. MIRABEAU, 1787, dove tra l'altro era raccomandato al nuovo re di lasciare all'amministrazione ampia libertà di azione, secondo il principio «Ne pas trop gouverner» (p. 15).

contrattualismo giusnaturalista. Principi e amministratori erano dichiarati esplicitamente responsabili per il bene del popolo che Goßler definiva come quella

«classe di uomini, che si nutrono con il lavoro manuale, cioè il contadino, l'artigiano e l'operaio, il soldato e i domestici . . . Si è riconosciuto universalmente che questi uomini costituiscono la parte più importante del corpo statale; che la forza e la durata della macchina politica dipende dalla loro condizione; e che proprio la catena di cause ed effetti, attraverso la quale essi sono corrotti e immiseriti, deve insieme provocare la rovina dello stato» [302].

Fondamentale era quindi l'individuazione delle cause sia morali sia politiche, del grado cioè di oppressione e di libertà. Le cause morali erano di gran lunga predominanti: l'*Aufklärung* religiosa si era diffusa poco tra le classi colte, ma nel popolo si radicava l'irreligione portando con sé una propensione all'immoralità dannosa anche allo stato. Citando anche *La scienza della legislazione* di Filangieri, Goßler ribadiva la necessità di controllare anche attraverso l'educazione le azioni dei cittadini che sfuggono alla sanzione legislativa. Il suo ideale di buon cittadino era disegnato come il risultato di un severo disciplinamento sociale:

«Così immagino un buon cittadino: semplice e puro nei costumi, lavoratore e fedele nelle occupazioni, obbediente verso l'autorità, mantiene l'ordine nella sua casa, ama la sua sposa e i suoi figli, provvede al loro benessere futuro, stima le gioie della vita domestica, è felice solo nel grembo della sua famiglia, salute, forza e nobiltà d'animo lo caratterizzano, è circondato da

[302] Goßler, 1786, p. 1: «. . . Die Klasse von Menschen, welche sich mit Handarbeiten ernährt; nemlich den Landmann, den Künstler und Handwerker, den Soldaten, und die Dienstboten . . . Man hat allgemein anerkannt, daß diese Menschen den wichtigsten Theil des Staatskörpers ausmachen; daß von ihrem Zustand die Stärke und Dauer der politischen Maschine abhängt; und daß eben die Kette von Ursachen und Wirkungen, wodurch die verdorben und elend gemacht werden, zugleich den Verfall des Staats hervorbringen muß».

una prole numerosa che ha formato a sua immagine e che dà belle speranze allo stato» [303].

La realtà era ben diversa, perché la rincorsa nei lussi e negli sprechi che i poveri avevano iniziato nei confronti dei ricchi indebolivano le energie fisiche e morali e la Prussia, costruita sull'esempio di economia e di risparmio di Federico II, rischiava il tracollo [304]. Il panorama di indigenza crescente e di impoverimento morale era drammatico. La necessaria riforma nella legislazione avrebbe dovuto provvedervi avviando quel rinnovamento dell'educazione del popolo che era stato oggetto di un ampio dibattito ai massimi livelli del governo prussiano nei dieci anni precedenti. Bisognava insegnargli le arti utili e la dedizione al lavoro, aumentare il numero delle scuole e imporre la frequenza gratuita dai 6 ai 14 anni [305]. Le proposte di riforma erano molteplici e non si fermavano alla critica tradizionale della gestione degli istituti di assistenza o al problema della lotteria, ma andavano ben più a fondo; Goßler metteva in dubbio l'equità dell'attuale sistema di distribuzione dei pesi fiscali [306], attaccava senza mezzi

[303] GOßLER, 1786, p. 17: «Ich denke mir einen guten Bürger: einfach und rein in den Sitten, arbeitsam und treu in den Geschäften, gehorsam gegen die Obrigkeit, er hält Ordnung in seinem Hauswesen, liebt seine Gattin und seine Kinder, und sorgt für ihr künftiges Wohl, schätzt die Freuden des hauslichen Lebens, und findet sich nur in dem Schooß der Seinigen glücklich, Gesundheit, Stärke, und Edelmuth bezeichnen ihn, er ist von einer zahlreichen Nachkommenschaft umgeben, die er nach sich geformt hat, und die dem Staat eine schöne Aussicht giebt». Su questi problemi economico-sociali estremamente gravi nella monarchia prussiana cfr. il saggio comparativo di VAN HORN MELTON, 1982 e, con riguardo alla situazione nelle campagne, CORNI, 1982, pp. 389 ss.

[304] GOßLER, 1786, p. 30.

[305] GOßLER, 1786, pp. 113 ss. Per il susseguirsi di progetti di riforma delle istituzioni educative, dagli esperimenti pedagogici di von Rochow alle proposte del ministro von Zedlitz cfr. HEINEMANN, 1974. La difficile affermazione dell'istruzione elementare nelle campagne prussiane è descritta in LA VOPA, 1980.

[306] GOßLER, 1786, pp. 42-43.

termini l'eccessiva concentrazione della ricchezza nelle mani di alcune famiglie e i monopoli, statali e privati. «Alcune attività produttive, lasciate alla libertà naturale, occuperebbero migliaia di famiglie, mettendo la loro alacrità al vaglio della concorrenza e le manterrebbero tutte in un felice benessere; ma nella mano del monopolista il frutto del loro lavoro viene sperperato, esse stesse servono per un salario misero e languono sotto il giogo opprimente» [307]. In una critica aperta alla politica economica di Federico II Goßler esaltava l'importanza dell'agricoltura, sostenendo la necessità di sollevare i contadini dalle prestazioni servili e di stimolarli all'uso più razionale possibile dei loro campi [308]. Bisognava favorire la circolazione del denaro, abbandonando i tentativi di evitare l'indebitamento per legge, attenuare la durezza delle disposizioni in materia di accisa, che avevano contribuito a svilire il carattere della gente, liberare finalmente gli ebrei dalle umilianti e dannose restrizioni cui erano ancora sottoposti [309]. Per i creditori insolventi Goßler proponeva del resto il lavoro per saldare il debito, disposizione che avrebbe dovuto, aggiungeva esplicitamente, essere applicata senza differenza di ceti [310]. Caratteristico è che, accanto alla preoccupazione per lo sviluppo delle qualità morali dei cittadini per mezzo di una riforma di specifiche istituzioni legislative, Goßler proponesse un rafforzamento delle capacità coercitive dello stato, attraverso istituzioni che non fosse-

[307] GOßLER, 1786, p. 44: «Manche Nahrungszweige, der natürlichen Freiheit überlassen, würden tausend Familien mit wetteiferndem Fleisse beschäftigen, und sie alle in glücklichem Wohlstand erhalten; aber in der Hand des Monopolisten werden die Früchte ihrer Arbeit üppig verbracht, sie selbst dienen um schlechten Lohn, und schmachten unter dem drückenden Joch». Cfr. MIRABEAU, 1787, pp. 32 ss. per argomenti analoghi.

[308] GOßLER, 1787, pp. 47-48.

[309] GOßLER, 1786, p. 83 ss.: i paragrafi dedicati all'emancipazione civile degli ebrei erano una parafrasi dei passi centrali dell'argomentazione di DOHM, 1781.

[310] GOßLER, 1786, p. 140: «Hier müßte auch kein Unterschied des Standes statt finden».

ro meramente punitive ma fossero anche in grado di sollecitare le forze migliori della *Nation*. Da Beccaria riprendeva la nozione di pericolosità per la società come unico criterio lecito nella determinazione della pena; i diritti dell'accusato andavano difesi, ma la punizione, una volta accertata la colpa, doveva scattare immediata e totale. «Delitto e pena devono essere sempre riconosciuti come causa e inevitabile conseguenza» [311].

Dalle proposte di miglioramento in materia giuridica emergevano indicazioni per introdurre forme elementari ma solide di autogoverno locale, non diversamente da quanto Klein propose al duca di Braunschweig per il tramite di Campe. Secondo Goßler ogni quartiere nelle città e un gruppo di sei o otto villaggi nelle campagne avrebbero dovuto eleggere un magistrato, un prete, un funzionario della *Polizei* e alcuni «buoni padri di famiglia». Elettori sarebbero stati le corporazioni nelle città, i proprietari di terra nelle campagne. In carica per tre anni, avrebbero amministrato le scuole, il sistema di assistenza ai poveri e sarebbero intervenuti nelle discordie domestiche. Il significato di questa nuova istituzione sarebbe stato però superiore alle loro competenze iniziali. «Così si potrebbe dare al cittadino dabbene stima pubblica e un moderato potere sui suoi simili, stimolare l'amor proprio

[311] GOßLER, 1786, p. 220: «. . . Verbrechen und Strafe, in den menschlichen Gemüthern so fest und dauerhaft verknüpfen, daß sie stets als Ursache und unvermeidliche Folge erkannt werden». Tutta la parte riguardante la legislazione criminale è una parafrasi e un adattamento dall'opera di Beccaria. In questo caso specifico si tratta di una ripresa del par. XIX «Prontezza della pena», esattamente riportato da Goßler soprattutto dove Beccaria stabiliva che «la prontezza delle pene è più utile, perché quanto è minore la distanza del tempo che passa tra la pena ed il misfatto, tanto è più forte e più durevole nell'animo umano l'associazione di queste due idee, *delitto* e *pena*, talché insensibilmente si considerano uno come cagione e l'altra come effetto necessario immancabile» (*Dei delitti e delle pene*, in BECCARIA, 1984, I, p. 71). In generale sulla ricezione dell'opera di Beccaria in Germania cfr. VAN BELLEN-FINSTER, 1985.

e suscitare un'utile emulazione» [312]. Il tribunale dei costumi non avrebbe certo messo in discussione la forma monarchica di governo, ma sarebbe stato un giovevole canale di comunicazione per lo stato per conoscere «l'opinione degli uomini dabbene ed esperti tra i popoli di pubblica utilità» [313]. Questi tribunali, per i quali è possibile ipotizzare un richiamo al modello fisiocratico, sarebbero stati di fatto indipendenti dallo *Steuerrat* e dal *Landrat*, rappresentanti dello stato assoluto nelle campagne, e si sarebbero trasformati sul lungo periodo in un elemento di moderata mobilità sociale: chi si fosse distinto nell'attività di questi tribunali avrebbe ricevuto la nobiltà personale non trasmissibile, che Goßler voleva introdurre accanto a quella ereditaria. Citando Beccaria per sostenere la necessità di creare una sorta di uguaglianza che stimolasse il talento, Goßler concludeva il suo per molti versi coraggioso elenco di riforme da intraprendere [314].

Il significato e i limiti dell'intervento di Goßler del 1786 divennero chiari quando, di fronte agli sviluppi rivoluzio-

[312] GOßLER, 1786, p. 236: «So könnte man dem redlichen Bürger öffentliche Achtung und eine gemäßigte Macht über seines Gleichen geben, die Selbstliebe reizen, und eine nützliche Nacheiferung erregen».

[313] GOßLER, 1786, p. 239: «... Die Meinung der Redlichen und Verständigen im Volk über gemeinnützige Gegenstände».

[314] GOßLER, 1786, pp. 256-257. Goßler citava come autorità il par. XX di *Dei delitti e delle pene* intitolato «Violenze». Può essere interessante rilevare come si trattava da parte di Goßler di una lettura assai libera del testo del quale rilevava esclusivamente l'accenno alla necessità che nella società le differenze dettate dalla ricchezza non si trasformassero in disuguaglianza di diritto. Il paragrafo di Beccaria sostiene infatti: «Altri delitti sono attentati contro la persona, altri contro le sostanze. I primi debbono infallibilmente esser puniti con pene corporali: né il grande né il ricco debbono poter mettere a prezzo gli attentati contro il debole e il povero; altrimenti le ricchezze, che sotto la tutela delle leggi sono il premio dell'industria, diventano l'alimento della tirannia. Non vi è libertà ogni qual volta le leggi permettono che in alcuni eventi l'uomo cessi di esser *persona* e diventi *cosa*: vedrete allora l'industria del potente tutta rivolta a far sortire dalla folla delle combinazioni civili quelle che la legge gli dà in suo favore» (*Dei delitti e delle pene*, in BECCARIA, 1984, I, pp. 72-73).

nari francesi, egli stesso nel 1792 ribadì la centralità insostituibile della monarchia assoluta, contro Mirabeau e i democratici radicali filofrancesi, come garanzia della società civile di fronte al potere militare [315] e, contro i tentativi della nobiltà di ricuperare il potere politico perso a favore dell'amministrazione centrale, la funzione del sovrano come interprete e difensore dei *populäre Grundsätze* divenuti parte integrante dello stato prussiano, in cui alla nobiltà veniva assicurata la patrimonializzazione delle prerogative ereditarie e una preferenza, ma non l'esclusiva, nell'assegnazione delle massime cariche statali [316].

7. *L'Allgemeines Landrecht*

Quando nella primavera del 1789, il responsabile dei lavori della *Gesetzkommission* Svarez, affrontò in una riunione della *Mittwochsgesellschaft* il tema del significato che il nuovo codice legislativo avrebbe dovuto assumere, sottolineò esplicitamente il suo carattere di «costituzione sostitutiva», perché avrebbe dovuto, proprio in quanto codice sussidiario, essere una struttura legale di riferimento vincolante nel tempo.

«La legislazione universale, il cui compito è fissare saldi, sicuri e durevoli principi su ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, una legislazione che, particolarmente in uno stato che non ha una sua propria costituzione, ne deve in qualche misura prendere il posto, che quindi deve contenere regole anche per il legislatore alle quali questi non può contravvenire neppure nelle leggi contingenti e che può permettersi l'orgoglioso pensiero di promuo-

[315] GOßLER, *In welchem Sinn ist die Preussische Monarchie ein militärischer Staat?*, in «Berlinische Monatsschrift», 19, 1792, pp. 223 ss. («Die Armee kann nur neben der bürgerlichen Verfassung bestehen, von welcher sie Dasein, Dauer und Stärke erhält . . . Der Staat ist nicht um des Wächters willen, sondern der Wächter um des Schatzes willen», p. 239). Cfr. MIRABEAU, 1788.

[316] GOßLER, *Über die Verschiedenheit des Vermögens und des Standes. Aus der Einleitung zu den Vorlesungen über das allgemeine Gesetzbuch*, in «Berlinische Monatsschrift», 19, 1792, pp. 424 ss.

vere il benessere non solo della generazione presente ma anche di quelle future – questa legislazione universale può in ogni senso trascurare bisogni e circostanze puramente occasionali tenendo conto di queste considerazioni accessorie. Il suo spirito e i suoi principi devono essere contemporaneamente la fortezza, nella quale la libertà incalzata dalle leggi contingenti può ritirarsi e dalla quale in condizioni più favorevoli può tornare con forze rinnovate per riottenere i suoi diritti offesi» [317].

Coerentemente a quanto era stato ripetutamente affermato come punto centrale nella discussione degli anni ottan-

[317] *Über den Einfluß der Gesetzgebung in die Aufklärung*, in SVAREZ, 1961, p. 635: «Aber die allgemeine Gesetzgebung, deren Werk es ist, feste, sichere und fortdauernde Grundsätze über Recht und Unrecht festzustellen, die besonders in einem Staat, welcher keine eigentliche Grundverfassung hat, die Stelle derselben gewissermaßen ersetzen soll, die also für den Gesetzgeber selbst Regeln enthalten muß, denen er auch in bloßen Zeitgesetzen nicht zuwiderhandeln darf, die sich den stolzen Gedanken erlauben darf, die Wohlfahrt nicht bloß der gegenwärtigen, sondern auch künftiger Generationen zu befördern – dieser kann und darf sich bei allen dergleichen Nebenrücksichten auf bloß temporelle Bedürfnisse oder Umstände nicht aufhalten. Ihr Geist und ihre Grundsätze müssen gleichsam die Feste [sein], in welche sich die durch Zeitgesetze gedrängte Freiheit zurückziehen und aus der sie unter günstigeren Umständen zur Wiedererlangung ihrer gekränkten Rechte mit gestärkten Kräften zurückkehren kann». Sulla figura fondamentale di Svarez cfr. la biografia di STÖLZEL, 1885 e il saggio di BUSSI, 1966. Sulla sua personalità cfr. i cenni nelle introduzioni di Conrad a SVAREZ, 1960, pp. XIX ss. (che ne sottolinea con grande enfasi il suo esemplare senso del dovere e spirito di sacrificio ai supremi bisogni dell'amministrazione prussiana) e di HATTENHAUER in *Allgemeines Landrecht*, 1970, pp. 16 ss. Sulla riforma della procedura processuale che aveva costituito la premessa alla codificazione (su cui in generale cfr. TARELLO, 1976, pp. 240 ss.) cfr. il saggio di Svarez medesimo, *Kurze Vergleichung der neuen preussischen mit der neuen österreichischen Prozëßordnung*, in «Deutsches Museum», 1782, I, pp. 21 ss., importante soprattutto per la rivelatrice dichiarazione della superiorità prussiana sulla via dell'*Aufklärung*, alla quale dovevano corrispondere leggi adeguate. Analoga la presentazione della riforma procedurale nell'importante lettera del 29 novembre 1784 all'avvocato del *Parlement* parigino Villeneuve riportata in STÖLZEL, 1885, pp. 158 ss.: cfr. in particolare la volontà che il potere dei giudici «in keiner despotischen, für die Ehre und das Glück der Bürger gefährlichen Willkühr ausarten könne» (p. 159).

ta Svarez affermò più ampiamente nelle lezioni tenute tra il 1791 e il 1792 all'erede al trono l'eccellenza della monarchia assoluta nata dal contratto e realizzata nel regno prussiano: non subiva gli svantaggi di una repubblica legati all'indiscriminata partecipazione del popolo al potere politico – la democrazia era troppo vicina allo stato di natura –, ma garantiva concretamente la libertà civile, in quanto, per evitare la degenerazione nel dispotismo, il re stesso era vincolato alle leggi che emanava e non poteva violare. Tuttavia Svarez metteva energicamente in guardia il futuro sovrano contro le leggi contrarie alla ragione che non potevano perciò pretendere di avere il completo consenso dei sudditi, la loro, come si esprimeva, «Einsicht und Überzeugung» [318]. Nella comune obbedienza alle stesse leggi Svarez poneva l'aspetto più positivo del sistema prussiano. «Le leggi dello stato vincolano tutti i suoi membri senza differenze di ceto, rango e sesso . . . Ogni abitante dello stato è in obbligo di sostenere la sicurezza e il benessere collettivo in rapporto al suo ceto e al suo patrimonio» [319]. La concentrazione del potere legislativo ed esecutivo nel monarca (era infatti più volte ribadito anche da Svarez il carattere tecnico e consultivo della *Gesetzkommission*) non significava un annullamento del valore delle condizioni preesistenti: lo stato poteva certamente abolire vecchie leggi, ma doveva rispettare gli *iura iam quesita* e comunque risarcire chi avesse perso i suoi privilegi [320]. Certe esenzioni della nobiltà dovevano in ogni caso essere rispettate per non violare il diritto di proprietà [321]. Ugualmente al riparo da possibili polemiche basate

[318] SVAREZ, 1960, p. 219.

[319] SVAREZ, 1960, p. 246: «Die Gesetze des Staats verbinden alle Mitglieder desselben ohne Unterschied des Standes, Ranges und Geschlechts . . . Jeder Einwohner des Staats ist schuldig, die Sicherheit und Wohlfahrt des gemeinen Wesens nach Verhältnis seines Standes und Vermögens zu unterstützen».

[320] SVAREZ, 1960, pp. 16 e 480.

[321] SVAREZ, 1960, p. 252. Sulla concezione della proprietà posta da Svarez a base della propria attività a capo della commissione legislativa cfr. le osservazioni di BIRTSCH, 1987, p. 109, che riporta una relazione

sul richiamo al diritto naturale era la tripartizione della società in ceti, dei contadini, dei nobili e dei borghesi, a cui si aggiungevano le «classi accessorie» del clero e dei dipendenti statali militari e civili: ciascuna suddivisione godeva di diritti e doveri specifici, basati sul solo diritto positivo [322]. D'altro canto, Svarez concedeva che il diritto del sovrano a legiferare si interrompeva là dove il contratto sociale lo autorizzava, sancendo quindi la libera attività all'interno della sfera dell'opinione e della religione, ma negando la possibilità stessa di creare istanze di controllo sull'uso che il sovrano faceva dei diritti che erano stati trasmessi alla formazione della società politica e che confluivano nella volontà generale [323]. Nelle situazioni eccezionali in cui il fine supremo della conservazione dello stato era messo in pericolo, al sovrano spettava decidere secondo la situazione contingente poiché «la fiaccola della filosofia può, da lontano, diffondere solo una luce debole e incerta» [324]. In generale, un buon sovrano assoluto si distingueva dal despota solo perché il primo esercita la sua volontà per promuovere l'uno o l'altro dei fini dello stato, mentre il secondo mira al soddisfacimento delle sue passioni; identico era però il loro diritto e dovere di determinare «le libere azioni esteriori di tutti gli abitanti dello stato», fondato sul contratto sociale [325].

alla *Mittwochsgesellschaft* sul problema dell'esenzione fiscale dei nobili: «Gerechtigkeit, Billigkeit und Staatsinteresse» avrebbero dovuto indurre a favorire l'abolizione dei privilegi, ma l'esistenza di contratti storicamente accertati tra sovrano e nobili era motivo sufficiente a garantirne la sopravvivenza.

[322] SVAREZ, 1960, pp. 262-263.

[323] SVAREZ, 1960, p. 146.

[324] SVAREZ, 1960, p. 167: «Wahre Staatskunst, nicht machiavellistische Politik, sorgfältige Verwahrung gegen die Leidenschaften des Ehrgeizes und der Eroberungssucht, fleißiges Studium der Geschichte muß die Schritte des Regenten in diesem Labyrinth leiten, über welches die Fackel der Philosophie nur von fern ein schwaches und ungewisses Licht verbreiten kann».

[325] SVAREZ, 1960, pp. 229 e 603.

Già le lezioni di Svarez rappresentano un netto arretramento rispetto a più dinamiche proposte di intervento segnalate più sopra: non casualmente Klein attribuì in *Freyheit und Eigenthum* proprio a Svarez le posizioni più conservatrici all'interno del dibattito alla *Mittwochsgesellschaft*[326]. Ma soprattutto va segnalato che l'*Allgemeines Landrecht* nella forma in cui infine venne promulgato il 1° luglio 1794 fu largamente inferiore alle attese maturate nella cultura berlinese negli anni ottanta. Si trattò, come è stato autorevolmente scritto, dell'«espressione di un'alta cultura giuridica» e del frutto di un movimento di codificazione che attraversò tutto il secolo e le cui radici affondavano nei nuovi orientamenti giuridici maturati alla fine del Seicento[327]: un rapido sguardo alle concrete vicende politiche che coinvolsero la *Gesetzkommission* e alle effettive disposizioni contenute nel testo definitivo può permettere però di misurare lo scarto tra aspettative e risultati.

Il cambio di sovrano e di gran parte del personale politico al vertice del governo interessò infatti direttamente la commissione: l'*Entwurf*, presentato a Federico II nel 1786, fu alla base di una revisione profonda condotta sotto la guida di Svarez tra il 1787 e il 1790, nel nuovo clima politico, dove le pressioni esercitate dagli organi di rappresentanza nobiliare attraverso i *monita* piegarono i contenuti del codice in senso accentuatamente tradizionalista[328]. La sospensione, inizialmente indefinita, dell'entrata in vigore dell'*Allgemeines Gesetzbuch für die Preußischen Staaten*, rese necessaria un'ulteriore revisione prima della pubblicazione il 5 febbraio 1794 del nuovo codice sotto il nome completo di *Allgemeines Landrecht für die Königlich-Preußischen Staaten*. Quanto di riformismo asso-

[326] KLEIN, 1790.

[327] La citazione è da WIEACKER, 1980, p. 508, ma cfr. anche CONRAD, 1958 e 1961 (che sottolinea la sua dimensione liberale) e TARELLO, 1976 (che conclude la sua analisi rilevando la modernità dell'*Allgemeines Landrecht*).

[328] Cfr. soprattutto l'analisi in BIRTSCH, 1969.

lutista era stato avanzato nel corso del dibattito precedente non trovò nell'*Allgemeines Landrecht* alcun riscontro e anche le disposizioni caratterizzanti lo sforzo di garantire nello stato rispetto incondizionato per la legge, come i paragrafi contro gli atti d'imperio, subirono nella revisione un indebolimento nella formulazione e una limitazione di validità talvolta determinante, come nel caso in cui il divieto dell'intervento sovrano nell'amministrazione della giustizia fu limitato al diritto civile, lasciando libera la possibilità di modificare la sentenza di un processo penale [329].

Senza voler affrontare un'analisi comparativa tra le varie stesure, è possibile esemplificare il cedimento imposto alla commissione alle ragioni di una cultura politica che appariva già allora superata segnalando il mutamento di prospettiva alla base della definizione del concetto di libertà. L'*Allgemeines Landrecht* contiene infatti una definizione di libertà naturale come possibilità «di ricercare e promuovere il proprio bene senza offesa ai diritti altrui» (§ 83 dell'*Einleitung*) che va mediata dal riferimento alla disposizione del paragrafo seguente secondo la quale «i diritti e i doveri specifici dei membri dello stato si fondano sul rapporto personale nel quale ciascuno si trova nei confronti degli altri e dello stato», cioè sulla propria collocazione di ceto determinata dalla nascita, e alla limitazione del paragrafo 88, secondo cui ogni diritto va esercitato nei limiti imposti dalla legge [330]. Si trattava di un'inequivocabile violazione del principio, che si è visto ripetutamente esposto da Klein e che era contenuto nell'*Allgemeines Gesetzbuch*, per cui la libertà del cittadino non poteva essere limitata dalle leggi dello stato se non nei casi

[329] Cfr. CONRAD, 1958, p. 45 e CONRAD, 1961, p. 25. Sugli aspetti di codificazione penale nell'*Allgemeines Landrecht* cfr. ora BALESTRERI, 1984.

[330] *Allgemeines Landrecht*, 1970, p. 54, *Einleitung*, § 83 («Die allgemeinen Rechte des Menschen gründen sich auf die natürliche Freyheit, sein eignes Wohl, ohne Kränkung der Rechte eines Andern, suchen

in cui il bene comune lo richiedesse [331]. La definizione dell'*Allgemeines Landrecht* come *Janusgesicht* data da Koselleck per indicare la compresenza nettamente distinguibile tra «determinazione della progettazione statuale illuministica e provenienza cetuale» [332], tra legittimazione della tradizione e proiezione nel futuro va quindi accolta con molta attenzione, nella consapevolezza che si trattò essenzialmente di uno squilibrio a favore della componente cetuale a scapito della componente riformatrice sostenuta da una parte della burocrazia e dell'opinione pubblica. L'universale validità delle leggi «senza distinzione di ceto, posizione e sesso» [333] non significava infatti il superamento in via neppure teorica delle discriminazioni di ceto che erano state oggetto di insofferenza e critica esplicita. I ceti costituivano gli elementi stessi della società civile [334]. Nella concreta definizione dei diritti e dei doveri degli appartenenti a ciascun ceto, l'*Allgemeines Landrecht* consacrava in pieno la situazione esistente, sanzionando i privilegi della nobiltà e la sua anacronistica esclusione dalle profes-

und befördern zu können»), § 84 («Die besondern Rechte und Pflichten der Mitglieder des Staats beruhen auf dem persönlichen Verhältnisse, in welchem ein jeder gegen den andern, und gegen den Staat selbst sich befindet») e § 85 («Rechte und Pflichten, welche aus Handlungen oder Begebenheiten entspringen, werden allein durch die Gesetze bestimmt»). Cfr. anche GARBER, 1982, pp. 123 ss., per il quale l'*Allgemeines Landrecht* ha mediato e pertanto legittimato la gerarchia cetuale attraverso la propria specifica forma di stato di diritto.

[331] Ha richiamato l'attenzione su questo aspetto soprattutto KLIPPEL, 1976, pp. 169-170, il quale conclude la sua analisi con la constatazione che l'*Allgemeines Landrecht* non contiene alcuna disposizione nel senso della garanzia di diritti alla libertà nel senso liberale del termine.

[332] KOSELLECK, 1967, p. 24.

[333] *Allgemeines Landrecht*, 1970, p. 51, *Einleitung*, § 22: «Die Gesetze des Staats verbinden alle Mitglieder desselben, ohne Unterschied des Standes, Ranges und Geschlechts».

[334] *Allgemeines Landrecht*, 1970, p. 55, *Erster Theil. Erster Titel*, § 2: «Die bürgerliche Gesellschaft besteht aus mehrern kleinern, durch Natur oder Gesetz, oder durch beyde zugleich, verbundnen Gesellschaften und Ständen». Su questo aspetto specifico del codice cfr. le osservazioni in BÖCKENFÖRDE, 1970, p. 80 e CERVELLI, 1977, pp. 510 ss.

sioni borghesi [335], pena la decadenza dal rango e disattendeva le speranze di chi voleva alleviare le condizioni dei contadini, soprattutto per quanto riguarda la liberazione dalla servitù e una precisazione dei limiti posti ai servizi obbligatori a favore del signore [336]. È da rilevare inoltre lo spirito impregnato di patriarcalismo che pervade ampie sezioni dedicate a fornire allo stato strumenti idonei a garantire situazioni sociali e morali considerate necessarie al benessere collettivo, come nei rapporti all'interno della famiglia o nei rapporti tra padroni e servi.

L'assioma della concentrazione nella persona del sovrano del potere legislativo era stato interpretato negli anni ottanta con timore o con speranza, come la premessa per uno sforzo di razionalizzazione, di fronte al quale il mantenimento di realtà non perfettamente riconducibili al diritto razionale erano eventualmente considerate concessioni opportune per la riuscita del disegno complessivo di emancipazione civile. Nell'elaborazione definitiva era invece prevalente il tradizionale dualismo connaturato alla società cetuale. Non solo nella rigida separazione tra nobiltà e borghesia, ineludibile anche attraverso il matrimonio, o nella riaffermazione della funzione della nobiltà come il sostegno dell'interna struttura costituzionale, si manifestava il carattere dell'*Allgemeines Landrecht*. L'individualismo, che era il nocciolo della tradizione giusnaturalista, con il suo accento sulla responsabilità del singolo, sul suo contributo al bene comune e sul suo impegno per l'autorealizzazione e per l'autoperfezionamento, era posto in secondo piano rispetto alla conferma e alla sanzione del rapporto autoritario tra i ceti, basato sui reciproci rapporti di superiorità e inferiorità, che avrebbe a lungo pesato sull'identità politica e sociale della Prussia.

[335] *Allgemeines Landrecht*, 1970, p. 535. *Zweiter Theil. Neunter Titel*, §§ 34 ss. e 81 ss. (tra cui è particolarmente significativo il paragrafo 82, con il quale si sanziona la perdita della nobiltà per chi sceglie una forma di vita non meglio specificata, con la quale il nobile si abbassi al livello del *gemeines Volk*).

[336] Cfr. l'ampia discussione in CORNI, 1982, pp. 416 ss.

Capitolo quarto

La cultura politica nella stampa periodica dell'illuminismo berlinese

La discussione che accompagnò la tormentata elaborazione dell'*Allgemeines Landrecht* si sviluppò in buona parte pubblicamente. Il dibattito di Klein con Garve e Schlosser, ad esempio, non trovò nel tradizionale scambio epistolare riservato tra dotti la sua forma di comunicazione naturale: gli argomenti furono sottoposti al giudizio critico generale. Perfino una parte significativa delle relazioni tenute sotto vincolo del segreto alla *Mittwochsgesellschaft* trovarono una qualche forma di diffusione più ampia. Il coinvolgimento di strati della popolazione sempre più ampi nella comunicazione pubblica fu nel secondo Settecento uno degli elementi fondamentali del processo di politicizzazione che mise in discussione le forme tradizionali dell'antico regime anche in Germania.

Il problema dell'allargamento del pubblico dei lettori e della progressiva formazione di un'opinione pubblica era di ambito europeo negli anni ottanta: nella Francia prerivoluzionaria la creazione di un'opinione pubblica come istanza giudicante fu un fattore centrale del discorso politico di opposizione alla monarchia assoluta che sfociò nella rivoluzione [1]. A Berlino in particolare e in generale nei territori tedeschi il fenomeno dell'affermarsi di una nozione di opinione pubblica ebbe caratteristiche diverse dalla Francia e la sua funzione non fu di eversione delle strut-

[1] Cfr. da ultimo BAKER, 1987.

ture statali [2]. Tuttavia il dilagante interesse da parte di un pubblico crescente soprattutto per giornali, riviste e letteratura popolare era sotto gli occhi di tutti e costituì un elemento di novità indubbia [3]. Se alla metà degli anni sessanta Abbt ancora deplorava la ristrettezza del pubblico dei lettori, calcolando un lettore ogni 25 abitanti, due autori di impostazione e orientamento assai diversi tra loro come il futuro giacobino Würzer e il pastore illuminato Zöllner alla fine degli anni ottanta erano concordi nel sottolineare l'enorme espansione nel numero dei lettori [4],

[2] Sulle caratteristiche del concetto di *Öffentlichkeit* nella Germania del Settecento cfr. le ampie indicazioni in GERTH, 1976, pp. 61 ss.; MANHEIM, 1979; HABERMAS, 1962; SCHNEIDER, 1966 (soprattutto per la tesi del progressivo passaggio dalla stampa come portatrice di informazioni politiche a portatrice di opinione politica con riferimento alla monarchia prussiana, p. 81) e HÖLSCHER, 1978 (per una storia del concetto). Sull'idea di *öffentliche Meinung* nell'età rivoluzionaria cfr. la critica conservatrice di GARVE, 1804, che da una parte polemizzava con la tesi di Forster, formulata a proposito della rivoluzione francese, che l'opinione pubblica fosse una sorta di *qualitas occulta*, responsabile di ogni atto della rivoluzione, dall'altro ne riconosceva il peso e l'importanza come accordo della maggioranza dei cittadini su questioni di interesse generale (soprattutto p. 314), per concludere però che «Für die Ruhe der Staaten ist es nützlicher, wenn keine öffentliche Meinung über politische Gegenstände vorhanden ist, als wenn eine falsche herrscht, und wenn sie stark und leidenschaftlich ist» (p. 317). Sull'uso di *öffentliche Meinung* cfr. il saggio di KLEIN, *Anmerkungen eines bürgerlichen über die Abhandlung des Herrn Oberappellationsrats von Ramdohr, die Ansprüche der Adligen an die ersten Staatsbedienungen betreffend*, in «Berlinische Monatsschrift», 17, 1791, pp. 460 ss., dove è espressa l'idea che la pubblica opinione non sia solo la maggioranza numerica delle opinioni espresse, ma quella complessiva che si esprimerebbe, «wenn sie laut und frei gesagt werden dürfte».

[3] Cfr. il repertorio contemporaneo BEUTLER-GUTSMUTHS, 1790. Di grande utilità sono anche KIRCHNER, 1969 e HOCKS-SCHMIDT, 1979. Cfr. anche CANZLER, 1795 per una bibliografia ragionata e commentata di 27 periodici politici, statistici e scientifici pubblicati nel 1793 e GEIGER, 1892, pp. 396 ss. con ampie informazioni (di carattere per lo più aneddotico) su gazzette e riviste berlinesi del periodo considerato. Molto generali le sintesi di LINDEMANN, 1969 e di BIALOWONS, 1969.

[4] ABBT, 1783, I, p. 278, «Beherzigungen», 1789, p. 8 e ZÖLLNER, «Lesebuch für alle Stände», 1787, pp. 92 ss.

pronti se mai a deplorare, come molti, che gli argomenti proposti al nuovo pubblico non fossero sempre tra i più utili ed educativi e che mancasse la necessaria abitudine a riflettere su quanto si leggeva, che cioè, come si è espresso di recente Engelsing, si fosse passati da una lettura intensiva, incentrata su un numero estremamente ridotto di testi, per lo più di argomento religioso, a una lettura estensiva, diffusa su una crescente e sempre mutevole quantità di prodotti letterari [5]. Il fenomeno era particolarmente notevole a Berlino, dove la concentrazione di popolazione dal tasso di alfabetizzazione sufficientemente elevato offriva un pubblico di lettori relativamente ampio e dove non mancavano davvero club, caffé, sale di lettura e in generale luoghi di intrattenimento cui un sempre più folto numero di letterati e funzionari presentava una varietà di pubblicazioni periodiche [6].

[5] Cfr. ENGELSING, 1970 e 1974, pp. 182 ss. La tesi di Engelsing è stata messa in discussione (ma basandosi su un caso difficilmente generalizzabile come quello di un appassionato lettore di Rousseau, Jean Ranson) da Darnton in *Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity*, in DARNTON, 1983, pp. 233 ss., dove Darnton riprende e generalizza alcune riserve nei confronti della posizione di Engelsing già espresse nell'importante saggio di SIEGERT, 1978. Sulla storia della lettura alla fine del secolo cfr. ora la fine ricostruzione di SCHÖN, 1987. Sul tema dell'aumento repentino del numero dei periodici dopo il 1750 cfr. anche DANN, *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation*, in DANN (ed.), 1981, p. 15. Welcke, basandosi sullo studio delle gazzette, ha sostenuto la continuità nel modo di leggere tra la prima e la seconda metà del XVIII secolo, in DANN (ed.), 1981. Mi pare comunque indiscutibile che i contemporanei sentirono il mutamento nelle abitudini di lettura come radicale, anche se non sempre positivo: cfr. ad esempio NICOLAI, 1986. Sulle implicazioni politiche del dibattito sulla lettura cfr. KREUZER, 1977 e, per la polemica ottocentesca e antiilluminista contro le riviste come strumento della critica allo stato, PERTHES, 1845, p. 260. Sui periodici tedeschi in generale una buona sintesi è in KOPITZSCH, 1979, pp. 73 ss. Per un quadro del dibattito recente sulla stampa periodica tedesca nel Settecento con bibliografia cfr. TORTAROLO, 1984.

[6] Cfr. ad esempio quanto sostenuto da Svarez davanti alla *Mittwochsgesellschaft* sulla diffusione di ogni genere di pubblicazione periodica

L'analisi delle più complete raccolte bibliografiche mostra la parte molto cospicua occupata da Berlino nell'intero panorama tedesco e il moltiplicarsi delle iniziative editoriali dalla fine degli anni settanta in poi [7]. Questa molteplicità di voci affidate a pubblicazioni periodiche trovava incentivo in almeno tre circostanze favorevoli che distinguevano la capitale prussiana dalle altre città tedesche. Il primo elemento da ricordare è certamente quello che i contemporanei, con la ben nota eccezione di Lessing [8], chiamavano libertà di stampa. Questa non è da identificare con una libertà assoluta di principio, quanto con un'effettiva possibilità, pragmaticamente garantita dal potere politico, di comunicare con il pubblico, fermo restando il principio di non potere mettere in discussione le strutture

anche «in Vorzimmern, Souterains und Bierkellern», cit. in HELLMUTH, 1982, p. 334 nota 83 e da KÖNIG, 1793-1799 sull'ansia di essere informati attraverso la lettura che, dopo il 1763, prese tutta la popolazione berlinese fino alla «niedrigste Volksklasse, Mägde und Bediente» (V, 2, p. 153). Sul grado relativamente alto di alfabetizzazione anche in gran parte dei ceti più bassi cfr. i dati in SCHULTZ, 1987, pp. 277-278.

[7] Cfr. soprattutto l'impressionante documentazione raccolta e ordinata tematicamente in KIRCHNER, 1969.

[8] Cfr. la lettera di Lessing a Nicolai, da Amburgo, 25 agosto 1769, in LESSING, 1983, pp. 186-187: «Sonst sagen Sie mir von Ihrer berlinischen Freiheit zu denken und zu schreiben ja nichts. Sie reduziert sich einzig und allein auf die Freiheit gegen die Religion so viel Sottisen zu Markte zu bringen, als man will. Und dieser Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen? Lassen Sie es aber doch einmal in Berlin versuchen, über andere Dinge so frei zu schreiben, als Sonnenfels in Wien geschrieben hat; lassen Sie es ihn versuchen, dem vornehmenen Hofpöbel so die Wahrheit zu sagen, als dieser sie ihm gesagt hat; lassen Sie einen in Berlin auftreten, der für die Rechte der Untertanen, der gegen Aussaugung und Despotismus seine Stimme erheben wollte, wie es itzt sogar in Frankreich und Dänemark geschieht: und sie werden bald die Erfahrung haben, welches Land bis auf den heutigen Tag das sklavischste Land von Europa ist». Un uso semplificatorio di questo passo come descrizione oggettiva e liquidazione storica del problema della libertà di stampa in Prussia è nel saggio, peraltro fondamentale per la ricchezza di informazioni, di MITTENZWEI, 1972.

politiche dello stato né di rivelarne i segreti militari o di orientamento in politica estera [9]. Con qualche breve interruzione, per tutta la seconda metà del secolo rimase nella sua piena efficacia la censura, affidata per i diversi ambiti di argomento via via a persone di fiducia del sovrano. C'era stato in realtà un tentativo di dare libertà assoluta alla gazzetta di Haude, le «Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen», per volontà specifica di Federico II appena salito al trono, ma già alla fine di quell'anno 1740 anche la gazzetta di Haude era tornata sotto il controllo del censore [10]. Negli anni seguenti si succedettero alla responsabilità di censore Ilgen, Hertzberg (dal 1752) e Louis de Beausobre, che dal 1755 fu censore di tutte le gazzette berlinesi e fu affiancato nel 1767 da Marconnay [11]. Di nuovo Hertzberg, al culmine del suo potere, si assunse la responsabilità ultima di controllare il flusso di notizie comunicato attraverso le gazzette a partire dal 1781. La preoccupazione fondamentale riguardava le notizie la cui divulgazione poteva mettere in pericolo la sicurezza dello stato. Malgrado la censura relativamente liberale di Hertzberg, la preoccupazione che il ruolo politico della monarchia in Europa potesse essere messo in difficoltà con qualche rivelazione giornalistica fu costante e le gazzette berlinesi non arrivarono ad essere organi di discussione pubblica neppure prima dell'irrigidirsi delle condizioni negli anni novanta: la loro tiratura rimase limitata e per completezza e ampiezza delle informazioni furono sempre inferiori alle gazzette di Amburgo e di Altona, le più aggiornate ed esaustive nella documen-

[9] Da notare comunque che ad esempio l'uscita a Breslavia nel 1779 di «Nachrichten von dem Zustande der preußischen Armée», concernente appunto notizie militari di carattere tradizionalmente riservato, era considerata prova della liberalità del governo prussiano da KÖNIG, 1793-1799, V, I, p. 384.

[10] Cfr. STRUCKMANN, 1981, pp. 51 ss., con ampi dati sulla tiratura e la diffusione presso i diversi strati di pubblico.

[11] Cfr. CONSENTIUS, 1904, pp. 220-223.

tazione e, per le particolari condizioni politiche delle due città, le più libere del mondo tedesco [12].

Più complesso era il problema della censura per quanto riguardava la pubblicazione dei periodici e dei libri, sia per l'enorme quantità di prodotti da sottoporre a censura sia per la possibilità che i libri rifiutati potessero essere stampati all'estero e reintrodotti in Prussia senza controllo sia, infine, per la personalità dei censori medesimi. Infine vanno tenute presenti alcune circostanze caratteristiche della monarchia assoluta: le istituzioni come le università e le accademie non erano sottoposte a censura e Federico II poteva sottrarre, come spesso fece, uno scrittore all'obbligo di sottostare alla censura o attribuirgli un censore particolare (capitò, come si è visto, a Dohm di essere nominato censore del prolifico scrittore satirico Cranz) e poteva ribaltare il divieto di pubblicazione, come fu il caso del teologo razionalista Johann Heinrich Schulz, che ottenne così di far uscire il suo trattato deista, e per questa ragione particolarmente significativo e degno di protezione agli occhi del sovrano, *Versuch zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen* [13]. Fallito il tentativo di attribuire tutto il peso dell'attività censoria all'Accademia delle scienze per integrarne le funzioni ancor più compiutamente nelle istituzioni statali [14], la materia fu regolata una prima volta con l'editto dell'11 maggio 1749, che istituiva una *Zensurkommission* e nuovamente nel 1772 con una redistribuzione degli incarichi. Il punto su cui si inseriva la pretesa che a Berlino vigesse libertà di stampa era in realtà proprio la personalità dei censori. Ludwig Martin Kahle sbrigò dal 1772 al 1775 la maggior parte del lavoro come responsabile della parte storica, che comprendeva anche la letteratura, la politica e l'economia: fu una personalità eminente del wolffismo di metà

[12] Cfr. l'ottimo saggio di WELKE, 1977 e la parte dedicata a questo tema in KOPITSCH, 1982.

[13] L'episodio è riportato in MITTENZWEI, 1972, p. 97. Sul contenuto filosofico e teologico dell'opera di Schulz cfr. WILD, 1979, pp. 280 ss.

[14] MITTENZWEI, 1972, p. 76.

secolo, dialogò con Voltaire su problemi di metafisica [15] e nel 1744 scrisse in appoggio alla politica estera di Federico II un saggio sul tema *De la balance de l'Europe* del quale Hertzberg qualche anno più tardi riprese la tematica.

Denina ricordò Kahle come un censore estremamente liberale [16]. Meno appariscente fu la figura del suo successore Schlüter, che resse a lungo questa delicata parte della censura e che si segnalò comunque nel difficile momento seguito alla morte di Federico II per aver autorizzato la pubblicazione di un manifesto della libera indagine critica come il *Fragment über Aufklärung* di Riem contro le forti pressioni del gruppo dirigente legato a Wöllner [17]. Di grande rilevanza erano le figure di Teller, preposto alla censura dei libri di argomento teologico e massimo rappresentante a Berlino del razionalismo protestante [18], e Sulzer, cui era affidata la censura dei libri filosofici. Al giurista Steck rimaneva la competenza sui libri di diritto [19]. I censori erano insomma essi stessi, sia pure in grado diverso, membri di quel gruppo di intellettuali e funzionari impegnati nella diffusione dei valori di tolleranza e razionalità. Il caso più tipico per comprendere l'autorappresentazione delle condizioni di comunicazione al pubblico è Svarez, per il quale la prassi seguita sino al 1792 nell'applicare la censura contro gli scritti giudicati pericolosi allo stato equivaleva a una effettiva «moderata libertà di pensiero e di stampa» [20]: considerava la censura fondamentalmente inutile, proponeva le regole in materia adot-

[15] Cfr. Porset, 1979.

[16] Kahle, 1744. Cfr. anche Denina, 1790-91, II, pp. 304-305.

[17] Cfr. gli importanti documenti su Schlüter pubblicati da Kapp, 1879, pp. 142-144. Su Andreas Riem cfr. *infra*.

[18] Su Teller è ancora fondamentale l'opera classica di Aner, 1929. Cfr. anche i cenni in Sparn, 1985, pp. 48 ss.

[19] Era egli stesso autore di un *Versuch über einige erhebliche Gegenstände, die auf den Dienst des Staats Einfluß haben*, Berlin 1773.

[20] Bussi, 1966, p. 139.

tate in Inghilterra, temendo una degenerazione dispotica: «se si scambiano i simboli con la religione, il biasimo per il singolo provvedimento o istituzione di un ministro con attacchi alla sicurezza dello stato, siamo perduti» [21]. Non mettendo in discussione in linea di principio le regole per la censura, ma concentrandosi sui risultati di questa sulla discussione pubblica Svarez si incontrava con chi come Nicolai, Mendelssohn e Dohm chiedeva che anche il principio stesso della censura fosse riveduto, che in Prussia cessasse qualunque controllo preventivo e che non ci si accontentasse più di quella che si potrebbe definire una «libertà contrattata». Lo stesso Dohm, contrario in linea di principio all'istituzione della censura, riflettendo sul luogo più opportuno per pubblicare il suo *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, aveva finito per apprezzare la relativa mitezza della censura prussiana e soprattutto la possibilità di far intervenire a suo favore Teller [22]. In un'altra occasione era Nicolai a far intervenire l'alto funzionario Siebmann per ottenere da parte di Hertzberg, che decideva in ultima istanza, l'approvazione del suo libro su Federico II, il cui contenuto toccava materie di pertinenza del dipartimento degli affari esteri [23]. Controllata così dall'élite dei funzionari, l'attività editoriale poté svilupparsi fino ai primi anni novanta con una ampiezza unica in Germania: come dato estrinseco ma significativo basti dire che dal 1756 al 1791 il numero delle stamperie a Berlino era passato da 3 a 20 [24].

[21] SVAREZ, 1960, p. 45. Per una diversa interpretazione cfr. HELLMUTH, 1982.

[22] Lettera di Dohm a Nicolai, 11 maggio 1780, Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 15.

[23] Cfr. la lettera di Siebmann a Nicolai, 27 gennaio 1789, Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 71.

[24] KAPP, 1879, p. 161. L'intensificarsi dell'attività editoriale portò tra l'altro gravi problemi riguardo all'approvvigionamento di materia prima da utilizzare nella stampa, che venne regolato rigidamente da una serie di provvedimenti amministrativi raccolti e commentati in LAMOTTE, 1782-1786, II, pp. 246 ss., sotto il titolo *Von den Lumpen und dem Lumpen-Sammeln*.

Un secondo elemento caratteristico, che si vedrà meglio nell'analisi specifica di alcuni singoli periodici, era dato dal comune linguaggio illuminista, che, pur con sfumature a volte sensibili, distingueva la gran parte delle pubblicazioni. Le diverse posizioni si presentavano come articolazioni di uno stesso atteggiamento che si proponeva di favorire l'emancipazione morale e intellettuale attraverso un'azione didattica: i periodici convivevano esibendo una fondamentale unità di intenti ed evitando, salvo qualche eccezione che si segnalerà a suo tempo, le polemiche programmatiche che non fossero quelle unificanti contro la superstizione, l'intolleranza dogmatica e, in campo strettamente politico, il dispotismo identificato con la violazione sistematica della legge. Il riferimento a un compito universale di illuminare il pubblico e di educarlo all'uso della ragione era il comune denominatore delle riviste berlinesi ed era considerato il legame che univa gli scrittori che si adoperavano per allargare il campo della pubblicità e per aumentare la capacità del pubblico a giudicarlo. È questo il terzo punto rimarchevole nell'analisi della produzione periodica: il pubblico cui era rivolta costituiva un'opinione pubblica largamente potenziale, di cui si riconoscevano generalmente l'ampio margine di perfettibilità e la tendenziale razionalità, senza che le si attribuisse indistintamente un diritto a intervenire nell'elaborazione della discussione. Anche se ogni periodico aveva un pubblico specifico come concreto punto di riferimento, l'idea di opinione pubblica non aveva necessariamente dimensioni sociologicamente definite né escludeva per principio determinati ceti della popolazione, ma era una parte del processo di perfezionamento complessivo che doveva diffondersi sempre più nella società. Solo un alto livello di conoscenze e di maturità intellettuale permetteva l'accesso all'opinione pubblica come luogo di critica: la distanza tra chi partecipava attivamente al processo dell'*Aufklärung* e chi ancora soffriva nell'abbaglio della superstizione determinava anche le forme della comunicazione pubblica.

Sulla base di quanto osservato non stupirà constatare una progressione nel panorama delle riviste, per numero, am-

piezza di interessi e volontà di coinvolgere sempre di più anche gli strati appena alfabetizzati della popolazione, almeno fino a quando il dibattito degli anni ottanta sul vero e sul falso illuminismo non mutò radicalmente la prospettiva [25]. Alla metà del secolo le riviste berlinesi più significative si limitavano alla trasmissione di novità dalla repubblica dei letterati europei, sforzandosi, come nel caso delle riviste di Formey, de «L'Abeille du Parnasse» e della «Berlinische Bibliothek» [26] che le seguì, di mettere Berlino più direttamente in comunicazione con gli altri centri scientifici e culturali della Germania e insieme dare alla capitale prussiana una più solida identità intellettuale, sfruttando anche a fondo le possibilità offerte dal bilinguismo franco-tedesco della sua élite intellettuale più compatta, quella dei rifugiati ugonotti [27]. Per le riviste in

[25] Su questo tema è fondamentale l'ampia analisi di SCHNEIDERS, 1974.

[26] «Bibliothèque germanique», 1720-1741, «Berlinische Bibliothek», 1747-1750 e «L'Abeille du Parnasse», 1750-1754, dal quale è utile citare dal numero del 1° maggio 1751, III, p. 137: «En formant le dessein de publier cette feuille périodique, on ne s'est proposé que d'y mettre des pièces d'un mérite superieur et décidé, autant du moins qu'il seroit possible d'en recouvrer de telles. C'est ce qu'on a voulu exprimer par le titre d'*Abeille du Parnasse*. Comme le propre de l'abeille est de choisir ce qu'il y a de plus exquis parmi les parfums que lui offrent les fleurs dont la nature se pare, la fonction de ce journal est ou doit être de tirer de ce grand nombre de pièces fugitives en prose et en vers, qui paroissent avec abondance et sans interruption, celles que la célébrité de leurs auteurs, ou leurs propres beautés rendent dignes de cette préference». Notevole anche, in questa rivista complessivamente leziosa, la *Lettre d'un prussien à M. l'abbé Raynal, sur la littérature allemande*, numero del 25 novembre 1752, VI, p. 169, dove nel più puro stile voltairiano si diceva che «le sage doit être cosmopolite . . .; il ne doit avoir de patrie que là où règnent le bon sens et la raison, et de compatriotes, que ceux qui comme lui, s'attachent à la recherche du vrai . . .».

[27] Cfr. la *Vorrede* della «Berlinische Bibliothek», 1747, I, n.p.: «Die königlichen Preussischen Länder, in welchen doch die Wissenschaften so stark als sonst irgendwo blühen, wissen gegenwärtig ausser der "Nouvelle Bibliothèque Germanique", keine eigentliche Monatsschriften von gelehrten Sachen aufzuweisen»: lo scopo della rivista era quindi comunicare all'esterno e all'interno dei territori prussiani le novità librarie.

francese della metà del secolo il collegamento con l'Accademia delle scienze era vitale. Con un certo ritardo rispetto al resto dei territori tedeschi si affermò anche a Berlino il genere dei settimanali morali, che rappresentò nella prima metà del Settecento una fase importante nella diffusione anche in Germania di modelli di comportamento più moderni ispirati soprattutto alla cultura inglese. Il settimanale morale «Der Weltbürger», pubblicato presso Haude dal 1741, spiccò comunque nel panorama tedesco contemporaneo per la forza della sua polemica contro il punto di vista del dogmatismo cristiano sull'uso della ragione e contro un «timor di Dio cieco e insensato». «Der Weltbürger» non ebbe a Berlino emuli e successori degni di nota: anche nella capitale prussiana la parabola dei periodici morali si concluse con la metà del secolo [28]. Si affermò nettamente il modello di rivista scientifico-letteraria sul cui esempio si mossero in molti negli anni sessanta e settanta, in uno sforzo concorde di comunicare a un più vasto pubblico utili conoscenze in agronomia, nell'amministrazione, nell'edilizia, nella medicina domestica [29]. Questi periodici proponevano un modello di modernizzazione tecnica e di aggiornamento dello stato delle conoscenze in Prussia al livello europeo che rifletteva l'impulso dato in questo campo da Bielfeld e da Justi per affermare la centralità del benessere economico come compito dello stato.

Molto più ambizioso di queste riviste di ambito e significato esclusivamente locale fu l'«Allgemeine deutsche Bi-

[28] Su «Der Weltbürger», 1741-1742 cfr. le pagine di MARTENS, 1968, pp. 210 ss.

[29] I più significativi furono: «Gemeinnütziges Magazin», 1765; «Berliner Sammlungen», 1769 ss.; «Berliner Beyträge zur Landwirthschaftswissenschaft», 1770 ss., editi da VON BENKENDORF, e «Berlinische Gesellschaft Naturforschender Freunde», 1775 ss.; «Historische, politisch-geographisch-statistische und militärische Beiträge», 1781 ss. Da quest'ultimo risulta chiaro a quale tipo di lettori si rivolgesse questo genere di riviste: dei 113 sottoscrittori elencati nel primo volume, dei quali 17 erano residenti a Berlino, la quasi totalità era infatti costituita da funzionari statali prussiani, per lo più attivi nell'ambito camerale e giudiziario (1781, I, *Vorrede*, n.p.).

bliothek», la rivista di Nicolai che dal 1765 si ripromise esplicitamente di creare un'opinione pubblica dei dotti in tutta la Germania, severamente educata all'*Aufklärung* filosofica e teologica [30] e capace di superare la frammentazione politica tedesca e di costituire un'istanza critica giudicante soprattutto nel gusto letterario e nella speculazione teologica. A dispetto delle critiche violente di Fichte contro i criteri adottati da Nicolai nella direzione dell'«Allgemeine deutsche Bibliothek» e soprattutto contro la sua polemica antiidealista [31], effettivamente la rivista rappresentò una forma di comunicazione critica estremamente efficace [32] e con il suo esempio favorì il proliferare a Berlino di riviste analoghe. Tra queste spiccano per lo sforzo enciclopedico i periodici editi e redatti da Büsching: il suo «Magazin für die neue Historie und Geographie» e il settimanale di recensioni e notizie «Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen» misero a disposizione dei lettori una notevolissima erudizione predisposta per essere utilizzata nel dibattito storico-politico. Alle riviste di Büsching era certamente estranea l'intenzione di suscitare direttamente quella volontà critica nei lettori che era invece l'obiettivo evidente dei periodici di Dohm, che nel suo rapporto con la *Publicität* era quello che a Berlino più si avvicinava all'idea di Schlözer [33]. All'intenzione di politicizzare i lettori tedeschi affermata avviando assieme a Boie il «Deutsches Museum» si è già fatto riferimento sopra; ma anche la sua

[30] Cfr. in generale MÖLLER, 1974 e, specificamente sulla rivista con molti dati statistici, OST, 1928.

[31] Cfr. FICHTE, 1801, p. 101: «Ich nenne die "deutsche Bibliothek" ein an sich widersinniges Unternehmen . . . Die "Allgemeine deutsche Bibliothek" war allerdings ein der Religiosität der Nation höchst schädliches Unternehmen» (pp. 101-102).

[32] Era del resto la «gelehrte Communication» l'obiettivo che Nicolai si proponeva, secondo quanto scritto nei suoi pensieri sparsi pubblicati in GÖCKINGK (ed.), 1820, p. 130.

[33] Cfr. soprattutto WARLICH, 1972, pp. 351 ss.

raccolta periodica dei «Materialien für die Statistik und neuere Staatengeschichte», concepita e realizzata da Dohm durante il periodo di servizio al ministero degli esteri prussiano, si richiamava al bisogno che, ad esempio, i lettori potessero farsi un'idea delle ragioni che spingevano il Regno Unito e le monarchie borboniche alla guerra [34] e altrove facendo insistentemente presente il valore ideale della neutralità armata contro il re britannico e le sue flotte, per difendere la quale la Prussia si era associata alle altre potenze neutrali: Dohm proponeva quindi ai lettori dei «Materialien» i testi che fondavano l'unione delle sette potenze europee «il cui scopo è proprio diminuire la miseria dell'umanità, riconoscere i suoi diritti, determinare il diritto dei popoli fino a ora incerto tra le opinioni dei dotti prezzolati e le violenze o la momentanea convenienza delle corti, indicare i limiti di una guerra per mare» [35]. Si era con questo certo ben lontani dalla continuità di documentazione che animava le riviste di Schlözer e dal suo riferimento alle storture e agli abusi nei territori tedeschi: la stessa scelta di Dohm di dedicarsi dopo il 1782 prevalentemente alla sua attività di funzionario rivela come ritenesse più fruttuosa l'azione entro l'istituzione statale che l'impegno pubblicistico. Il caso di Dohm è comunque significativo, pur a un livello molto alto, di una caratteristica presenza di funzionari dello stato tra gli iniziatori di attività editoriali, anche di un certo interesse per seguire l'ampliarsi dell'attenzione del pubblico di lettori

[34] «Materialien» 1777 ss., *Vorrede* n.p. al 3° volume, 1781 che contiene documenti ufficiali sulla guerra tra la Gran Bretagna e le potenze borboniche. Ma già nel primo numero della rivista (1777) Dohm aveva pubblicato una tempestiva traduzione del *Common Sense* di Paine, il più importante degli opuscoli pubblicati nel 1776 per sostenere l'indipendenza americana.

[35] «Materialien», 4, 1782, pp. IV-V: «Diese Vereinigung von sieben europäischen Mächten, deren Zweck so gerade auf die Minderung des Elends der Menschheit auf die Anerkennung ihrer Rechte, auf Bestimmung des bisher zwischen den Meinungen partheischer Gelehrten und den *Gewaltthätigkeiten* oder *momentaner* Convenienz der Höfe schwankenden Völkerrechts, auf Bezeichnung der Grenzen eines Seekriegs abzielt . . .».

ma per lo più inclini a non superare i confini del regno prussiano e a promuovere innanzitutto la *Vaterlandsliebe* e l'attaccamento alle istituzioni attraverso una costante azione didattica su specifici ambiti professionali [36].

La fine degli anni settanta vide però anche, accanto alla prosecuzione di questi fenomeni ormai radicati nella tradizione di uno stato assoluto che si presenta come elemento razionalizzante, l'apparire di un gruppo consistente e in costante espansione di periodici di opinione, che intervenivano su problemi di attualità per orientare il giudizio dei lettori, segnando, attraverso il riferimento a concreti problemi aperti, il superamento della tendenza all'astrattezza che aveva distinto la fortunata e importante fase dei settimanali morali [37]. «Olla potrida», mensile che iniziò a uscire nel 1779, aveva la struttura tradizionale della rivista miscellanea e dedicava ampio spazio alla letteratura di puro intrattenimento: tra le pieghe delle sue rubriche spiccavano però contributi di illustri collaboratori che rivelavano la volontà dell'editore Reichardt di metterla al passo con la cultura dell'*Aufklärung* più impegnata nella discussione critica. Comparivano così saggi di Eberhard sui misteri eleusini e sulla persistenza anche nel cristianesimo della distinzione tra culto pubblico e segreto, saggi di Galletti sulla storia, un brano tratto dall'opera di Dohm sull'emancipazione degli ebrei, una scelta dalle *Pensées philosophiques* di Diderot [38].

Il pubblico cui «Olla potrida» si rivolgeva appare essere il medesimo cui si indirizzava il contemporaneo «Historisches Portefeuille»: «l'ufficiale, il commerciante e il citta-

[36] Così «Der Bürgerfreund», Berlin 1784 e «Historische, politisch-geographisch-statistische und militärische Beiträge», Berlin 1781 ss.

[37] Cfr. MARTENS, 1968, pp. 169 ss.

[38] Rispettivamente *Die Eleusinischen Geheimnisse nach Warburton*, in «Olla Potrida», 1779, III, pp. 241 ss.; *Einige Gedanken über den Nutzen und den Zweck der Geschichte*, 1779, III, pp. 313 ss.; *Untersuchung der Frage: ob den Juden durch ihr Religionsgesetz der Kriegsdienst untersagt werde*, 1781, IV, pp. 50 ss. e *Gedanken eines Philosophen von Diderot*, 1782, II, pp. 77 ss. e III, pp. 43 ss.

dino colto». L'«Historisches Portefeuille» era pubblicato a Francoforte sull'Oder, ma il suo editore Karl Renatus Hausen, professore di diritto pubblico in quell'università, aveva stretti legami con il gruppo dei funzionari d'élite berlinesi. L'interesse maggiore sarebbe stato, si diceva all'esordio, politico e statistico. «Al pubblico racconteremo gli avvenimenti più recenti connettendoli l'un l'altro; e poiché questi rimangono oscuri senza la storia precedente, vogliamo sforzarci di presentarli in modo chiaro, comprensibile e perspicuo» [39]. Atti amministrativi, tabelle economiche, trattati internazionali si alternavano a saggi originali sui precedenti storici delle situazioni che via via si creavano, come la guerra per l'indipendenza americana e la crisi finanziaria inglese; uno «schema degli avvenimenti dell'anno» tirava le fila di quanto era successo nei dodici mesi percedenti. È notevole osservare nell'evoluzione della posizione dell'«Historisches Portefeuille» una traiettoria precisa che va dal sostegno a proposte di riforma specifiche e di prudente critica all'esistente al ripiegamento su posizioni conservatrici secondo una linea che ricalcava il mutamento di orientamento intervenuto a Berlino dopo il 1786. Nelle prime annate spicca infatti tra l'altro un interesse per la condizione dei contadini chiaramente sostenuto dall'esigenza di riformare il loro rapporto di dipendenza e sfruttamento da parte del signore feudale [40]; c'era aperta simpatia per il modello riformatore rappresentato da Giuseppe II [41] e, non sorprendentemente, una positiva accoglienza al nuovo ordinamento processuale prussia-

[39] «Historisches Portefeuille», 1782, I, n.p.: «Dem eigentlichen Publikum werden wir die neuesten Begebenheiten im Zusammenhang erzählen; und, da selbige oft ohne vorher gehende Geschichte dunkel bleiben, wollen wir uns bemühen, sie deutlicher, verständlicher und anschaulicher darzustellen».

[40] «Historisches Portefeuille», 1782, I, pp. 1521 ss., che proponeva esplicitamente l'abolizione della servitù della gleba nel Mecklenburg, e 1785, I, pp. 127 ss. e 549 ss.

[41] «Historisches Portefeuille», 1785, I, pp. 649 ss., *Schreiben von den neuen Einrichtungen in Wien*, datato 2 aprile 1785 e firmato «Fabricius».

no [42]. Dalla morte di Federico II all'esaurirsi della rivista alla fine del 1788, l'«Historisches Portefeuille» presenta un profilo nettamente diverso: le sue pagine si allinearono completamente, nel tono e nel contenuto, alla politica di Wöllner. L'unica menzione al trascorso regno di Federico II era per esaltarne il favore accordato alla nobiltà [43], sottraendosi a una valutazione complessiva e contrapponendosi di fatto a chi contemporaneamente teneva vivo e arricchiva il mito di Federico II come «primo servitore dello stato». Era ristampata inoltre la risposta ai *Geheime Briefe* di Borcke, della cui importanza come manifesto della politica del nuovo sovrano si dirà più avanti [44]. L'allineamento alla nuova politica di Federico Guglielmo II era completo con la tempestiva pubblicazione dell'editto sulla religione voluto da Wöllner [45], che preludeva alla fine prossima della rivista. L'assoluta assenza di notizie precise sulla composizione della redazione, oltre a Hausen, e sull'identità dei collaboratori ci impedisce di sapere di più sul repentino mutamento di direzione politica coinciso con la morte di Federico II.

«Olla potrida» e l'«Historisches Portefeuille» erano riviste intermedie tra la semplice raccolta di contributi per l'istruzione dei lettori e la rivista di discussione; le «Mannigfaltigkeiten» nelle sue varie serie, peraltro di notevole importanza per uno studio degli inizi di una cultura media a Berlino, avevano un intento troppo scopertamente dilettevole per essere definibili in base a un qualche orientamento generale [46]. È importante quindi segnalare come gli «Hieroglyphen» di Hartmann siano il primo si-

[42] «Historisches Portefeuille», 1784, I, pp. 299 ss., *Etwas über die neue Preußische Processordnung.*

[43] «Historisches Portefeuille», 1787, II, pp. 510 ss., *Friedrich des Zweyten, Königs von Preussen, große Verdienste um den Adel seiner Staaten.*

[44] «Historisches Portefeuille», 1788, I, pp. 339 ss.

[45] «Historisches Portefeuille», 1788, II, pp. 177 ss.

[46] Cfr. «Mannigfaltigkeiten», 1770-1773, «Neue Mannigfaltigkeiten», 1774-1777, «Neueste Mannigfaltigkeiten», 1778-1781 e «Allerneueste Mannigfaltigkeiten», 1782-1785, diretti da J. F. W. OTTO.

gnificativo esempio, anche se di breve durata, di una rivista legata a una volontà di intervenire direttamente sull'opinione pubblica per influenzarne le posizioni. Nel primo numero Hartmann, che era funzionario dell'amministrazione berlinese, descriveva, sia pure ironicamente, quella «società politica» destinataria della sua rivista, che tutti i giorni alla medesima ora si riuniva per «decidere della pace e della guerra e di molte altre questioni . . . [Questa società politica] non è formata da gente da poco, ma da commercianti, borghesi, ufficiali e da una dotta signora» [47]. Centro delle preoccupazioni di Hartmann era la polemica antisemita e la confutazione delle proposte di emancipazione degli ebrei avanzate da Dohm. Le argomentazioni consuete sulla pigrizia e sulla tendenza innata all'inganno [48] si mescolavano alla pesante derisione della superstizione ebraica [49]: fondamentale era però l'idea che non si potessero accogliere a pieno titolo nella società civile i seguaci di un culto fanatico e di ostacolo diretto al bene dello stato [50]. Il contesto dal quale nasceva l'antisemitismo di Hartmann era un razionalismo deista conseguente, che non doveva conoscere frontiere sociali, che riconosceva il diritto di criticare il governo e che si opponeva all'intolleranza religiosa in quanto tale. Difendeva la distinzione tra morale e religione [51] e l'esigenza di proce-

[47] «Hieroglyphen», 1781, p. 236: «Hier versammelt sich auf öffentlichem Platze alle Mittage um 12 Uhr eine politische Gesellschaft, welche Krieg und Frieden und vielen andern Dingen den Ausschlag giebet. Sie bestehet nicht aus geringen Leuten; sondern aus Kaufleuten, Civilisten, Officieren und einem gelehrten Frauenzimmer».

[48] «Hieroglyphen», 1784, pp. 205 ss., *Die Freiheit der Juden als Bürger*. Su questo aspetto dell'attività pubblicistica di Hartmann cfr. TOURY, 1976.

[49] «Hieroglyphen», 1784, pp. 60 ss., *Über die Heiligkeit der Zahlen 3. 7. und 9.* e 1784, pp. 228 ss., *Bethehem, oder Widerlegung der falschen Meinung eines jüdischen Philosophen*.

[50] Cfr. HARTMANN, 1783, che è una replica al libro di DOHM, 1781.

[51] Sosteneva anzi che si doveva abolire il pregiudizio contro i figli bastardi, espungendo dal matrimonio qualunque valenza religiosa («Hieroglyphen», 1783, pp. 198 ss., *Ob es ein Mittel wider den Kindermord giebt*).

dere senza esitazioni nella battaglia contro i pregiudizi: se la massa della popolazione non ha virtù, «dipende dalla costituzione dello stato e dal comportamento del governo, che manca di utilizzare i mezzi per avvicinarla al più alto grado possibile di perfezione» [52]. Quando Federico II vietò che a Berlino si iniziasse un'impresa analoga alle viennesi *Predigkritiken* di Leopold Aloys Hoffmann, dove si analizzavano da un punto di vista razionalistico i sermoni domenicali [53], Hartmann negò che criticare le prediche avrebbe aizzato il popolo contro il re. «Basta mettere in mano al popolo buon senso e morale e non dovrete tremare tanto se si attaccano la sua superstizione e le sue bizzarrie» [54]. E di nuovo, a prova della vivacità di questo funzionario pur isolato negli ambienti dell'élite illuminista, Hartmann intervenne subito dopo la morte di Federico II a proporre pubblicamente una riforma dell'amministrazione del monopolio del tabacco, saggio tanto più interessante in quanto Hartmann era responsabile di un altro fruttuoso monopolio voluto da Federico II, quello della lotteria [55].

Nel contesto di questo ampliamento decisivo nel numero dei periodici e nelle dimensioni del pubblico dei lettori la comparsa della «Berlinische Monatsschrift» nel gennaio del 1783 costituì un fatto nuovo, e non solo per l'altissi-

[52] «Hieroglyphen», 1783, p. 24: «. . . So liegt es an der Staatsverfassung und dem Verhalten der Regierung, welche die Mittel verfehlt, um sie dem möglichsten Grade der Vollkommenheit nahe zu bringen».

[53] Il riferimento è alle «Wöchentliche Wahrheiten für und über die Prediger in Wien». Bearbeitet von einer Gesellschaft Gelehrter und herausgegeben von Leopold Aloys HOFFMANN, Wien 1782-1784, su cui cfr. BODI, 1977, pp. 128 ss.

[54] «Hieroglyphen», 1783, p. 229: «Gebt ihr nur dem Pöbel gesunde Vernunft und Moral in die Hände, so werdet ihr vor seiner Gewalt und wenn ihm sein Aberglaube und seine Hirngespenster angreiffen werden, nicht so sehr zu zittern haben».

[55] HARTMANN, 1786. Cfr. BRUNSCHWIG, 1973, pp. 308 ss. con altri esempi della polemica illuminista contro la lotteria e il gioco d'azzardo in generale.

mo livello della maggior parte dei contributi che i suoi collaboratori vi pubblicarono soprattutto nei suoi primi anni di esistenza. Per la prima volta una rivista si presentava come uno strumento di discussione pubblica, aperto, almeno in linea di principio, ad accogliere le prese di posizione di chiunque volesse partecipare al dibattito [56] e sede effettivamente di confronti che evidenziavano senza mascheramenti anche i dissensi su problemi specifici. La «Berlinische Monatsschrift» era contemporaneamente anche la rivista di un gruppo di intellettuali e funzionari che decidevano l'impostazione e selezionavano i temi rilevanti. I direttori e i collaboratori più stretti della «Berlinische Monatsschrift» erano collegati da una salda rete di rapporti intellettuali e politici. Dei due fondatori e direttori, Johann Erich Biester era giunto a Berlino da Lubecca nel 1779 per diventare rapidamente, attraverso l'aiuto di Nicolai, segretario privato del ministro per gli affari del culto e dell'educazione von Zedlitz, bibliotecario della Biblioteca reale di Berlino e, come si è visto, segretario della *Mittwochsgesellschaft*; Friedrich Gedike era, ancora giovanissimo, nel pieno di una straordinaria carriera come riformatore del sistema scolastico prussiano fino a diventare nel 1793 direttore del più prestigioso ginnasio berlinese, «Zum grauen Kloster» [57]. Alle opportunità di raccogliere intorno alla rivista collaboratori congeniali offerta dalle loro eminenti posizioni professionali si aggiungevano quelle collegate all'attiva militanza massonica di Biester [58].

[56] «Berlinische Monatsschrift», 1, 1783, *Vorrede* n.p. Cfr. SCHULZ, 1968. Sulla rivista come «Diskussionsorgan» della fase matura dell'illuminismo tedesco cfr. soprattutto HINSKE, 1981, p. XVI e *Über die Konstellation der deutschen Aufklärung*, in KRAUSS, 1963, p. 350.

[57] Cfr. per entrambi le indicazioni in HINSKE, 1981, pp. XX ss. con bibliografia. Su Biester sono sempre importanti le pagine autobiografiche in *Bildnisse*, 1806, pp. 3 ss., dove ricordava con commozione lo spirito di libera e disinteressata ricerca che regnava a Berlino negli anni ottanta e considerava la «Berlinische Monatsschrift» espressione della volontà di «mit völliger Freimüthigkeit für die grosse Sache der Vernunft und der Aufklärung zu reden» (p. 23).

[58] Cfr. HINSKE, 1981, p. LXVIII. Cfr. *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, 1863-1879, *s.v.* Per i suoi legami di amicizia con il massone

A fronte di queste caratteristiche nella selezione dei collaboratori la loro collocazione sociale appare scarsamente significativa se svincolata da quella veramente determinante, la discriminante ideologica e intellettuale, all'interno di uno spettro comunque non amplissimo di gruppi sociali da cui potevano provenire i collaboratori [59]. «Ardore per la verità, amore per la diffusione di lumi utili e per l'eliminazione di errori perniciosi e convinzione di compiere un'impresa non priva di merito» [60]: così Biester definiva le caratteristiche che avrebbero distinto la rivista, dove è particolarmente significativo l'accostamento di retto conoscere e meritorio fare che era la cifra dell'autorappresentazione dei collaboratori e, si può ragionevolmente presumere, anche dei lettori della rivista. Il grande dibattito su «Was ist Aufklärung?», al quale, per aver coinvolto le massime menti filosofiche del tempo, è legata principalmente la fama della «Berlinische Monatsschrift» nacque infatti da una preoccupazione di ordine eminentemente pratico, quella avanzata da Biester in favore dell'istituto matrimoniale in senso civile con l'esclusione di qualunque cerimonia religiosa, superflua a chi è *aufgeklärt* [61]. Su questo punto intervenne Zöllner con la sua richiesta che si definisse allora l'*Aufklärung*, perché sotto questo concetto non si nascondesse un'opera di confusione e di perversio-

danese Münter cfr. MÜNTER, 1925-1949, II, pp. 37-38; la lettera di Biester, 27 febbraio 1789, in MÜNTER, 1925-1949, V, pp. 44-45, in cui sollecitava l'amico a inviare un contributo di argomento massonico alla «Berlinische Monatsschrift», e ROSENSTRAUCH-KÖNIGSBERG, 1984, p. 16.

[59] Cfr. l'analisi sociologica in MÖLLER, 1974, pp. 252 ss.

[60] «Berlinische Monatsschrift», 1, 1783, *Vorrede* n.p.: «Wenn Eifer für die Wahrheit, Liebe zur Verbreitung nützlicher Aufklärung und zur Verbannung verderblicher Irrtümer, und Überzeugung einer nicht verdienstlosen Unternehmung, wenn diese drei Eigenschaften eines Verfassers oder Herausgebers seinem Werke einen Wert geben könnten, wie sie freilich wohl nicht können; so müßte unsere Schrift keine der schlechtesten sein».

[61] «Berlinische Monatsschrift», 2, 1783, pp. 265 ss., *Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen.*

ne dei valori morali cui si doveva comunque tenere fermo. Dal saggio di Zöllner prese avvio il complesso dibattito in cui va inserito il notissimo saggio di Kant e che si sviluppò dalle pagine della rivista berlinese fino alla fine del secolo, assumendo toni e articolazioni nuove con l'evolversi della situazione politica in Prussia con la morte di Federico II e poi in Francia. Del saggio kantiano vanno tenute presenti non solo la definizione di *Aufklärung* come «uscita dell'uomo dalla minorità di cui egli stesso è colpevole» [62], ma, per valutarne il significato nel complesso del dibattito contemporaneo, anche la convinzione di vivere in un'epoca in cui i lumi si stavano affermando e la distinzione tra uso pubblico e privato della ragione. Il primo è illimitato e indispensabile al progresso dei lumi stessi e spetta a ciascuno in quanto si sottopone al giudizio del pubblico, mentre Kant considerava uso privato della ragione, quello sottoposto ai vincoli del potere politico, perché esercitato nell'assolvimento di funzioni al servizio dello stato la cui razionalità in vista del bene comune è garantita dal sovrano. Va inoltre tenuto presente il forte accento sull'uso pubblico della ragione come sorta di diritto-dovere in vista del progresso dei lumi: «Rinunciare all'*Aufklärung* sia per la propria persona, sia, ancor di più, per i posteri, significa ferire e calpestare i sacri diritti dell'umanità» [63]. La risoluzione dell'alternativa *räsonnieren-gehorchen* non avveniva nella radicale separazione tra funzione pubblica e funzione privata, tra libera discussione razionale tra uguali e sottomissione alla macchina dello stato, che avrebbe significato effettivamente una schizofre-

[62] «Berlinische Monatsschrift», 4, 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, p. 481: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit».

[63] «Berlinische Monatsschrift», 4, 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, p. 491: «Ein Mensch kann zwar für seine Person, und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit zu verletzen und mit Füßen zu treten».

nia nel comportamento del singolo, chiamato ad adottare criteri opposti. Facendo intervenire l'idea di natura e adottando la dimensione temporale della storia dell'umanità, Kant da premesse diverse e originali conveniva con le preoccupazioni fondamentali degli intellettuali berlinesi: conciliava in un equilibrio problematico ma non certo meschinamente compromissorio, l'esigenza di non intaccare il rispetto per le leggi, garanzie faticosamente conquistate dalla convivenza civile, e il bisogno di esercitare liberamente la propria ragione e dislocava in un futuro in qualche modo già collegato al presente l'effetto pratico dell'attività intellettuale. «Se allora la natura ha svolto sotto questa dura scorza il germe cui provvede con la massima cura, cioè la propensione e vocazione al libero pensare del popolo (grazie al quale via via diventa più atto alla libertà di agire) e infine anche addirittura ai principi del governo, il quale trova esso stesso giovevole trattare l'uomo, che è ora più che una macchina, in modo confacente alla sua dignità» [64]. Utilizzando un tipo di argomentazione completamente diverso, articolato sulla distinzione tra *Aufklärung* come migliore conoscenza teorica e *Kultur* come progresso pratico, anche Mendelssohn, che certo assai meno di Kant si sentiva (ed era in realtà) legato alle istituzioni federiciane, reclamava che l'uomo non venisse sacrificato al cittadino, che il suo valore universale non soffrisse per le necessità contingenti [65].

Questa ricerca di una discussione che avesse una risonanza e un'efficacia pratiche distinse gli anni migliori della rivista. Da una parte la già ricordata pubblicazione di te-

[64] «Berlinische Monatsschrift», 4, 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, pp. 493-494: «Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum *freien* Denken: so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der *Freiheit zu handeln* nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der *Regierung*, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr *als Maschine* ist, seiner Würde gemäß zu behandeln».

[65] «Berlinische Monatsschrift», 4, 1784, pp. 444 ss., *Über die Frage: was heißt aufklären?*.

sti originariamente concepiti per la *Mittwochsgesellschaft* mirava certo anche a suscitare una discussione su temi politici in ambienti più vasti. Dall'altra parte le campagne di Biester contro la presunta volontà dei cattolici di infiltrarsi tra i protestanti per ricondurli all'obbedienza di Roma e il duro attacco contro una parte della massoneria accusata di criptocattolicesimo sono ben note e, pur nella loro sproporzione di slancio e argomenti rispetto alla realtà delle cose, mostrano come la rivista si sentisse impegnata nel coinvolgere il pubblico nella difesa di un'idea specifica dello stato e della ragione e concepisse la propria identità in termini molto precisi. La polemica tra Biester e Garve sull'effettiva pericolosità della minaccia cattolica, suscitata dai violenti articoli del primo sotto lo pseudonimo di «Akatholicus Tolerans» rivelano una diversa concezione dell'impegno per il progresso della ragione fondato su una divergente idea della storia e ripropongono motivi di polemica del filosofo di Breslavia con l'intellettualità berlinese già emersi ampiamente nello scambio polemico con Klein. Per Garve il dispotismo papale del Medioevo andava interpretato all'interno di un movimento storico che segue leggi proprie indipendenti dalla volontà del singolo.

«La passata potenza del papa è molto chiara. Ma proprio la storia del suo sorgere prova che è impossibile che possa innalzarsi ancora una volta attraverso gli sforzi che si attribuiscono ai suoi sostenitori. Si basava infatti sull'opinione che metteva sempre radici tra i popoli cristiani della chiesa latina, secondo cui il papa era il luogotenente di Cristo e il capo della cristianità deciso da Dio. Questa opinione, quando dominava . . . era stata provocata dal corso naturale ed era a noi ben noto dagli avvenimenti nella chiesa e negli stati d'Europa. Il papa, come le nazioni che gli prestavano obbedienza, furono trascinati dalla medesima corrente di cose e di idee» [66].

[66] «Berlinische Monatsschrift», 6, 1785, *Über die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Vebreitung des Katholicismus. An Herrn Doktor Biester*, pp. 188-189: «Die ehemalige Macht des Papstes ist sehr begreiflich. Aber eben die Geschichte ihrer Entstehung beweist, daß sie unmöglich durch die Bemühung, welche man seinen Anhängern zuschreibt, wieder emporkommen könne. Sie gründete sich nämlich

Garve proponeva di trarre la conclusione storicizzante che il dispotismo papale e l'oppressione dogmatica fossero fenomeni irreversibilmente legati al passato. I lumi erano acquistati una volta per sempre. «Il corso di tutte le cose e soprattutto delle opinioni degli uomini va, se si consulta la storia di tutti i tempi, sempre avanti senza interruzioni . . . Le nazioni non ritornano a idee e a mentalità, che dopo aver dominato iniziano a estinguersi poco a poco per cause di efficacia universale e soprattutto grazie alla crescente perspicacia [dei popoli]» [67]. A questa visione della storia di Garve, dove si riflettevano chiaramente le sue letture di Ferguson, si contrapponeva frontalmente Biester, interprete di una filosofia pragmatica della storia. Analoghe erano la dichiarazione di appoggio ai progressi dei lumi e la convinzione che questi fossero cospicui. Ma la storia non era per Biester un processo irresistibile: le sue conquiste costituivano un patrimonio prezioso ma delicato, «estremamente precario»; sarebbero bastati «un paio di monarchi bigotti uno di seguito all'altro» per mettere in discussione quanto la ragione umana aveva realizzato. La coscienza della fondamentale instabilità dei frutti

auf der bei den christlichen Völkern der lateinischen Kirche nach und nach Wurzel fassenden Meinung, daß der Pabst der Staathalter Christi, und das von Gott bestimmte Oberhaupt der Christenheit sei. Diese Meinung war, als sie herrschte, nicht durch heimliche Insinuationen hervorgebracht worden, nicht durch künstliche Anstalten und Bemühungen des römischen Hofes selbst; sondern durch den natürlichen, und uns jetzt ganz bekannten Gang der Begebenheiten in der Kirche und den Staaten von Europa. Der Pabst, so wie die ihm Obedienz leistenden Nationen, wurden von demselben Strom der Dinge und der Meinungen fortgerissen».

[67] *Über die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Verbreitung des Katholicismus. An Herrn Doktor Biester*, p. 193: «Der Gang aller Dinge und besonders der Meinungen der Menschen, geht, wenn man die Geschichte aller Zeiten zu Rate zieht, immer ununterbrochen vorwärts. Sowenig wie der Baum zur Zeit der Früchte zu seiner Blüte zurückkehrt, es sei dann, daß er vorher ganz entlaubt und erstorben ist: so, scheint es, kehrt der Mensch, und noch mehr, so kehren Nationen zu Meinungen und Gesinnungen nicht zurück, die, nachdem sie ehedem herrschend unter denselben waren, nach und nach durch allgemein wirkende Ursachen und besonders durch wachsende Einsichten zu erlöschen anfangen».

dell'attività razionale equivaleva a una chiamata alla vigilanza delle energie migliori contro le «macchinazioni» dei nemici dei lumi, i gesuiti in primo luogo [68]. La «Berlinische Monatsschrift» avrebbe dovuto rappresentare un baluardo contro ogni attacco alla ragione, alla tolleranza, alla libertà di pensiero, rivolgendosi al pubblico per suscitarne l'attenzione, realizzando insomma l'imperativo della massima *Publicität* possibile.

La rivista non si limitava a dichiarazioni di principio né il suo ambito di discussione era circoscritto a quelle verità razionali, su cui, come si esprimeva uno stretto collaboratore del periodico come Zöllner, «ognuno deve avere il diritto di dire ciò che gli pare giusto e ognuno deve avere il diritto di contraddirlo» [69]. Una parte importante della rivista, meno appariscente della rumorosa polemica anticattolica e contro la degenerazione di settori della massoneria e meno studiata del dibattito su *Was ist Aufklärung?*, era dedicata a interventi su specifici oggetti di riforma, in cui la redazione esprimeva il bisogno di intervenire con proposte concrete ed attuabili sul breve periodo e di appoggiare così i gruppi dell'amministrazione centrale vicini alle loro posizioni, tese a dimostrare l'effettiva possibilità di migliorare la condizione umana: come avviare concretamente l'emancipazione civile degli ebrei [70], per abolire l'uso di seppellire i morti in chiesa [71], come abolire le società di tiro a segno, ricordo di un'epoca tramon-

[68] «Berlinische Monatsschrift», 6, 1785, pp. 530 ss., *Biesters Antwort an Herrn Professor Garve über den vorstehenden Brief.*

[69] «Berlinische Monatsschrift», 6, 1785, *Über gelehrte Lügen und Irrthümer, nebst Vorschlägen, die Schädlichkeit derselben zu vermindern*, p. 250: «. . . In allem, was Gegenstände der Venunft betrifft, muß jeder das Recht haben, zu sagen, was ihm gut dünkt, und jeder muß das Recht haben, ihm zu widersprechen».

[70] «Berlinische Monatsschrift», 5, 1785, pp. 486 ss., *Ist auch ein Jude unser Nächster?*, e VI, 1785, pp. 50 ss. *Über Judenkolonien. An Herrn Geheimen-Rath Dohm.*

[71] «Berlinische Monatsschrift», 5, 1785, pp. 80 ss.; GEDIKE, *Über die Begräbnisse in den Kirchen.*

tata in cui il merito militare prevaleva su quello civile [72], sulla riforma del sistema scolastico attraverso lo stesso prestigioso von Zedlitz [73], sull'eccesso di studenti universitari [74]. Il legame tra la teoria e la pratica riformatrice era costitutivo del programma della «Berlinische Monatsschrift» e dell'idea di *Aufklärung* che i suoi editori volevano far accogliere. Dopo la morte di Federico II la rivista tentò di conservare la medesima prospettiva anche nelle nuove condizioni politiche, pur nella consapevolezza che gli orientamenti dell'autorità politica stavano rapidamente mutando: un saggio anonimo del 1787 ribadiva la complementarietà tra conoscere e fare, ma anche il rifiuto di una *routine* che si negasse a far proprio quanto di nuovo e di positivo la teoria poteva offrire [75]. Adattarsi alla tradizione non significa conoscere il mondo, è invece «abuso . . . di animi miseri, che non hanno il coraggio di superare i pregiudizi» [76]. Era una puntigliosa difesa di quella razionalità innovativa che i conservatori, rilanciati dal

[72] «Berlinische Monatsschrift», 5, 1785, pp. 537 ss., *Über die Schützengilden.*

[73] «Berlinische Monatsschrift», 10, 1787, pp. 97 ss., von Zedlitz, *Vorschläge zur Verbesserung des Schulwesens in den Königlichen Landen.* Su questo tentativo di salvare il moderato progetto di riforma dell'istruzione, che von Zedlitz aveva elaborato sotto Federico II ma che questi non aveva realizzato per i suoi costi giudicati troppo elevati, cfr. Heinemann, 1974, pp. 47 ss., che ne rileva correttamente il carattere cetuale, a differenza di altri più radicali tentativi di riforma.

[74] «Berlinische Monatsschrift», 12, 1788, pp. 251 ss., Klein, *Über die zu große Anzahl der Studierenden.*

[75] «Berlinische Monatsschrift», 10, 1787, pp. 34 ss., *Über Weltkenntnis und Schlendrian.* Tipica di questo orientamento della rivista alla verifica pratica dei suggerimenti proposti è una lettera di Klein a Mendelssohn del 2 dicembre 1783, in cui il giurista discuteva i tempi di pubblicazione di un suo saggio non meglio precisato e concludeva con l'esclamazione: «Meine Absicht war nicht, mich gedruckt zu sehen, sondern durch den Druck zu wirken!» (Berlin, SB, *Nachl. 162*, Ser. C I, Nr. 50).

[76] *Über Weltkenntnis und Schlendrian*, p. 40: «. . . Mißbrauch gemeiner Seelen, welche nicht den Muth haben, Vorurtheile zu überwinden».

nuovo sovrano, attaccavano in nome dell'empiria spicciola.

«Tutti i mali morali e politici hanno la loro origine in una certa *routine*... Se si deve combattere contro i mali che sono diventati un'abitudine, allora ogni battaglia è inutile. Perché quelli non abituali non valgono quasi la fatica che si fa. Le forze applicate fino allo spasimo possono molto più di quanto gli indolenti cosiddetti esperti del mondo si figurano di solito. Il drago cade raramente al primo colpo: ma proprio per questo non si devono disapprovare tutti gli attacchi che per adesso possono infliggergli solo una piccola ferita. Non bisogna abbandonare l'idea di piantare l'albero di fronte all'obiezione che non si può godere il frutto prima che sia maturo. Prima che si possa eliminare un male, bisogna prima conoscerlo per tale... Non tutto ciò che è impossibile realizzare adesso, deve rimanere eternamente così» [77].

La capacità progettuale doveva essere rivalutata e utilizzata dall'accorto politico per non doversi arrendere davanti all'esistente, pur nobilitato «sotto il nome di rapporto politico» [78].

La discussione degli anni tra il 1788 e il 1796, dominati dal dibattito sul vero e falso illuminismo e dalla valutazione degli avvenimenti francesi, non fu naturalmente limita-

[77] *Über Weltkenntnis und Schlendrian*, pp. 40-41: «Alle moralische und politische Übel haben ihren Grund in einem gewissen Schlendrian... Wenn man gegen Übel, welche sehr gewöhnlich sind, nicht kämpfen soll, so ist aller Kampf überflüssig? Denn die ungewöhnlichen sind kaum der Mühe werth, welche man gegen sie anwendet. Angestrengte Kräfte vermögen weit mehr, als die indolenten sogenannten Weltkenner, sich gewöhnlich vorstellen. Der Drache fällt zwar selten auf den ersten Streich; aber eben deswegen muß man nicht alle Angriffe verwerfen, welche demselben für itzt nur eine kleine Wunde beibringen können. Man muß sich durch den Einwand: daß man die Frucht nicht eher genießen kann, als bis sie reif geworden, ja nicht abschrekken lassen, den Baum zu pflanzen. Ehe ein Übel gehoben werden kann, muß man es als ein solches kennen lernen... Nicht alles, was itzt auszuführen unmöglich ist, muß ewig so bleiben».

[78] *Uber Weltkenntnis und Schlendrian*, p. 44: «... Unter dem Namen des politischen Verhältnisses...».

ta alla «Berlinische Monatsschrift». Sulle sue pagine però non mancarono, almeno fino al 1791, contrapposizioni anche molto nette sull'interpretazione della rivoluzione francese: in particolare il giudizio sulla dichiarazione francese dei diritti dell'uomo vide tra l'altro due volte, nell'autunno del 1790, la dura polemica del filofrancese Clauer contro Justus Möser [79]: gli articoli di Clauer sono di interesse rilevante per il profilo della rivista per due ragioni almeno. La tesi di Clauer che i diritti dell'uomo siano una condizione etica inalienabile, grazie alla quale determinati diritti e obbligazioni hanno validità permanente e forza normativa diretta [80], attaccava proprio lo sforzo dell'élite berlinese di escludere dalla discussione sui diritti dell'uomo quelli politici, mostrando in primo luogo l'esistenza anche a Berlino di circoli disposti a recepire la radicalità dell'esempio francese. In secondo luogo il commento apposto da Biester al primo saggio di Clauer esprimeva concisamente la volontà, difensiva nel nuovo contesto creatosi dopo il 1789, di separare «diritto dell'umanità e costituzione civile», essendo il primo oggetto esclusivamente della speculazione metafisica e il secondo frutto di contratti e leggi che tendono a conservare la proprietà [81]. Una sorta di risposta indiretta ma definitiva sul problema della rivoluzione francese fu affidata a Klein: il suo dialogo tra Caronte, il principe e il professore per decidere se il sovrano fosse tenuto o no a ben governare era sì una critica alla monarchia francese, che aveva disatteso il suo proprio compito di amministrare correttamente la cosa pubblica, ma era contemporaneamente la conferma dell'accettazione della monarchia Hohenzollern in Prussia come garante della libertà civile e religiosa

[79] «Berlinische Monatsschrift», 16, 1790, *Auch etwas über das Recht der Menschheit. Von Herrn von Clauer*, pp. 197 ss. e 16, 1790, *Noch ein Beitrag über das Recht der Menschheit*, pp. 449 ss.

[80] Su Clauer, svizzero ma di famiglia prussiana e residente allora a Berlino, cfr. ENGELS, 1973 e BÖDEKER, 1981, pp. 274 ss.

[81] «Berlinische Monatsschrift», 16, 1790, *Nachschrift zu dem vorstehenden Aufsatz*, p. 211: «Recht der Menschheit und bürgerliche Verfassung haben, wie mir scheint, ganz und gar nichts miteinander zu tun».

secondo il modello federiciano [82]. Nel 1793 Biester diede espressione classica e neo-umanista a questa scelta ormai esplicitamente antirivoluzionaria commentando le teorie costituzionali dell'antica Grecia: il suo saggio si concludeva ribadendo sinteticamente la tesi che era stata propria della rivista nel decennio passato, secondo la quale è fondamentale l'amministrazione dello stato piuttosto che la forma di governo ed è decisiva la competenza e la capacità di governare [83].

I provvedimenti del governo di Federico Guglielmo II rimasero almeno formalmente al riparo da ogni critica diretta nella stampa periodica berlinese, e non solo nella «Berlinische Monatsschrift»: ma questa constatazione non può impedire di riconoscere un sensibile allargamento dello spettro delle posizioni rappresentate sulle riviste e un sempre più spiccato caratterizzarsi di ogni rivista in senso politico. Un caso estremo e per molti versi anomalo fu quello dello «Staatenjournal» di Grossing che sarà analizzato più avanti. Più indicativo dell'evoluzione interna al pubblico della capitale prussiana è il «Berlinisches Journal für Aufklärung», che due uomini profondamente inseriti nella cultura della città e nella tradizione di teologia razionalista come il pastore Gottlob Nathanael Fischer e l'amico e collaboratore di Nicolai, Andreas Riem, iniziarono a pubblicare nel 1788, nell'intento evidente di dare espressione meno allusiva e più esplicita ai timori che il nuovo orientamento del sovrano ponesse in pericolo i principi di libera discussione. Il tema «Was ist Aufklärung?» era il punto di partenza che Fischer sceglieva per presentare la posizione della rivista. La sua risposta era nel primo numero contraddistinta da una prudente ripresa e replica al saggio di Mendelssohn sullo stesso argomento: distingueva l'*Aufklärung* sia dalla scienza sia dalla raffinatezza per definirla come conoscenza dei «giusti concetti dei nostri

[82] «Berlinische Monatsschrift», 15, 1790, *Ist es Schuldigkeit oder Gnade, wenn ein Fürst sein Land wohl regiert?*, pp. 304 ss.

[83] «Berlinische Monatsschrift», 21, 1793, *Einige Nachrichten über die Ideen der Griechen über Staatsverfassung*, pp. 312 ss.

bisogni essenziali» e rilevanti per la nostra felicità, universali, in quanto ciascuno è un uomo, e specifici per ogni ceto [84].

Il problema era in che cosa consistesse l'essenzialità di taluni bisogni rispetto ad altri: in un numero seguente si applicava, da questo punto di vista, alla soluzione del problema certo non convenzionale di definire l'illuminismo politico. In accordo con la sua definizione generale era da considerare *politische Aufklärung* la conoscenza dei «concetti esatti dei bisogni essenziali dell'uomo in società» [85]. Tra le fonti da cui trarre questa conoscenza Fischer indicava l'*Essai sur les formes de gouvernement* di Federico II e la storia di ogni paese. Ma chi avrebbe dovuto o potuto accedere a questa conoscenza? Naturalmente i sovrani e i ministri vi erano obbligati; era però opportuno che «ogni cittadino dello stato» ne godesse, «affinché impari a valutare il bene del suo paese e ad esserne riconoscente per convinzione, non sia testardo quando si attuano delle riforme e sia in grado di collaborare alla riuscita dell'insieme». Tutti quelli che erano capaci di intendere dovevano partecipare all'illuminismo politico. I timori per una sua eccessiva diffusione erano infondati. «Né l'Inghilterra, né il governo saggio e dolce sotto cui abbiamo la fortuna di vivere, crede che sia dannoso illuminare il cittadino dello stato sui suoi doveri e diritti» [86]. Un buon

[84] «Berlinisches Journal für Aufklärung», 1, 1788, *Was ist Aufklärung?*, pp. 12 ss.: compito dell'*Aufklärung* è avere «richtige Begriffe von unsern wesentlichen Bedürfnissen» (p. 34). Sulla posizione di Fischer nel contemporaneo dibattito su «Was ist Aufklärung?» cfr. SCHNEIDERS, 1974, pp. 103 ss.

[85] «Berlinisches Journal für Aufklärung», 2, 1789, *Über politische Aufklärung*, pp. 1 ss.: «. . . Richtige Begriffe von den wesentlichen Bedürfnissen des gesellschaftlichen Menschen» (p. 2).

[86] *Über politische Aufklärung*, pp. 3-6: «Wer muß, soll, kann und darf aber diese Aufklärung haben? . . . 2. Soll: Billig jeder Bürger des Staats, damit er das Gute seines Landes schätzen und aus Überzeugung dafür dankbar seyn lerne; bey vorzunehmenden Verbesserungen aber nicht widerspenstig, sondern an seiner Stelle zum Plan des ganzen mitwirken fähig sey . . . 4. Darf: Unter der besten Regierung, alle; unter der schlechtesten, keiner . . . Weder England, noch die weise

governo non aveva nulla da nascondere e anzi si doveva preoccupare che i suoi cittadini dessero il proprio contributo «da esseri razionali» al bene comune [87]. Nell'ambiguo concetto di collaborazione all'illuminata prassi di governo si faceva così luce il bisogno di trovare forme partecipative all'amministrazione della cosa pubblica su base contrattualista. In un altro saggio, partendo dal controverso problema se il deismo potesse diventare una religione anche per il popolo, Fischer indicava nell'*Aufklärung* un «diritto universale e inalienabile dell'umanità, che tutti potevano reclamare secondo natura e diritto». Lo stato era stato costruito allo scopo di proteggere e promuovere i diritti dell'umanità e doveva pertanto salvaguardare anche il diritto di ciascuno a godere del progresso dei lumi [88]. Da questo contesto prendeva forza la polemica contro l'ordine ecclesiastico come ceto separato dal resto della società [89]. La concentrazione sulla libertà di critica religiosa come tema fondamentale della rivista si accompagnava a un interesse specifico ad esaminare i principi dell'attività di governo e legislativa.

L'orientamento della rivista fu ancora per tutto il 1790 favorevole alla difesa della recente storia politica prussiana e si tentò di sostenerne la validità con gli argomenti di una nuova filosofia politica. Il risultato è un continuo scambio tra descrizione e normatività. La (presunta) realtà

und milde Regierung, unter der wir zu leben das Glück haben, glaubt, daß es schädlich sey, den Bürger des Staats über seine Pflichten und Rechte aufzuklären».

[87] *Über politische Aufklärung*, p. 10.

[88] «Berlinisches Journal für Aufklärung», 2, 1789, *Versuch einer Untersuchung der Frage: Kann reiner Naturalismus Volksreligion werden*, pp. 201 ss.: «Die Aufklärung ist kein Monopolium der Gelehrten; sie ist ein Gut, ein allgemeines unveräusserliches Recht der Menschheit überhaupt, auf das Alle einen natürlichen und gegründeten Anspruch machen dürfen» (p. 224).

[89] «Berlinisches Journal für Aufklärung», 2, 1789, *Verdient der geistliche Stand mehrere Achtung, als ein Anderer?*, pp. 244 ss. Cfr. il saggio di LÜDKE, 1784, che aveva iniziato il dibattito nel contesto di una teologia razionalista portato alle sue estreme conseguenze.

istituzionale e politica della Prussia di Federico Guglielmo II è di fatto quanto dovrebbe accadere: il coincidere della volontà del sovrano e dei sudditi nella legge, il «vero spirito della legislazione» come anima del potere esecutivo, un'attività di governo non contraddittoria all'essenza umana dei governati. «La legge suprema, che hanno tutti gli uomini senza eccezione è questa: agisci in conseguenza e in accordo con la legge della tua spontaneità assoluta nella sfera naturale, secondo le leggi naturali universali tanto quanto sei in grado di fare». Le leggi avevano quindi il solo scopo di facilitare l'autonoma attività del soggetto [90]. Questi principi, di chiara derivazione kantiana, che evidentemente non si potevano conciliare con la pratica legislativa di Federico II e di Federico Guglielmo II, erano avanzati e apparentemente depotenziati, facendoli passare come motivi ispiratori della forma di governo prussiana: immagine perfetta del governo dell'universo, dove si gode di una libertà che «è vera, nuova, di ampia portata e di alto valore», superiore rispetto alla libertà repubblicana [91].

La strumentalità dell'accostamento tra tradizionale patriottismo federiciano e principi kantiani fu presto evidente e la storia del «Berlinisches Journal für Aufklärung» è paradigmatica delle divaricazioni che la cultura politica

[90] «Berlinisches Journal für Aufklärung», 3, 1789, *Über den Geist der Gestzegebung und das Verhältniß zwischen dem Unterthan, und Souverain*, pp. 119 ss. e 4, 1789, pp. 163 ss.: «Das allerhöchste Gesetz, welches alle Menschen ohne Ausnahme, Obrigkeit und Unterthan haben ist dieses: Wirke aus und nach dem Gesetze deiner unbedingten Spontaneität in deiner natürlichen Sphäre, nach allgemeinen Naturgesetzen, so viel du kannst . . . Jeder Mensch ist, laut dem Gesetze seiner unbedingten Selbstthätigkeit und einer uneingeschränkten Belohnung von seinem Schöpfer, Herr seiner Selbst, und in Rücksicht seiner Handlungen zunächst sich selbst verantwortlich. Hieraus ergibt sich, daß dem Menschen, als einem handelnden Wesen nie ein Zwang angethan werden könne und solle» (pp. 179-180 e 182-183).

[91] «Berlinisches Journal für Aufklärung», 2, 1789, *Über einige ruhmvolle Eigenthümlichkeiten des Preußischen Staats*, pp. 148 ss.: «eine Freiheit . . ., die wahr, neu, von weitem Umfang und hohem Wert ist» (157).

berlinese dovette affrontare tra la fine degli anni ottanta e i primi anni novanta. Brunn, professore di un ginnasio della capitale, era ancora riuscito nel settembre del 1789 a conciliare sulle pagine della rivista la convenzionale esaltazione della realtà prussiana con la simpatia per la volontà francese di darsi una costituzione [92], ma la posizione francamente filorivoluzionaria assunta da Riem alla fine di quell'anno prima allontanò Fischer dal «Journal», poi ne determinò la chiusura [93]. Fischer si trasferì a Halberstadt, dove animò la locale *Literarische Gesellschaft* [94], e pubblicò a Berlino un'altra rivista, erede diretta del «Journal» (ma depurata dall'elemento radicale introdotto in ultimo da Riem), «Die deutsche Monatsschrift», che dal 1790 al 1794 diede una dignitosa difesa dell'illuminismo federiciano in chiave consapevolmente moderata e antifrancese: già nel primo numero Fischer esprimeva in versi la convinzione che la Prussia non aveva bisogno di un Lafayette che portasse in Europa la luce della «Kolumbia», perché ne era già in possesso [95]. Contemporaneamente Riem avviava un'aperta polemica con la «Berlinische Monatsschrift», approvando nel «Journal» come base del consolidamento della libertà nazionale francese proprio quella na-

[92] «Berlinisches Journal für Aufklärung», 5, 1789, *Der preußische Staat, der glücklichste unter allen in Europa. Eine Rede, am Geburtstage des Königs Friedrich Wilhelms II den 25 September 1789 in Königl. Joachimsthalischen Gymnasium zu Berlin gehalten von dem Professor Brunn*, pp. 104 ss. («O Gallien, groß und schön und ehrenvoll ist dein Unternehmen. Aber gehe mit Vorsicht und Uberlegung zu Werke... Wenn dann deine neue Constitution innere Festigkeit erlangt haben wird; wenn dann der Mensch wieder der Rechte der Menschheit sich bedienen darf; dann, Freund, reichen wir dir traulich die Hand, und freuen uns, daß auch du glücklich bist!», pp. 124-125). Per una diversa interpretazione, per la quale il saggio sarebbe prova di orientamento conservatore, cfr. EPSTEIN, 1966, p. 346.

[93] Cfr. il *Vorbericht* al vol. 8, 1790, ultimo pubblicato, in cui Riem segnalava l'allontamento di Fischer dalla redazione della rivista e l'intenzione di rivolgersi maggiormente alla discussione politica.

[94] Cfr. DANN, 1976, p. 202 nota 17.

[95] «Deutshe Monatsschrift», I, 1790, pp. 5 ss., *Feyer des Jahres Tausend Siebenhundert Neun und Achtzig*.

zionalizzazione dei beni del clero che la rivista di Biester e Gedike aveva condannato attraverso i saggi di Struensee [96].

Gli episodi della frattura politica nella redazione del «Journal für Aufklärung» tra Fischer e Riem e dell'attacco di quest'ultimo al riconosciuto organo pubblico dell'*Aufklärung* berlinese sono solo due elementi di un più generale e profondo rivolgimento politico la cui più nota espressione fu il dialogo di Klein su libertà e proprietà con la contrapposizione all'interno della *Mittwochsgesellschaft* tra chi, come Svarez, condannava la rivoluzione francese perché violava il compito dello stato di proteggere innanzitutto la proprietà e chi, come Selle e anche Klein, ritenevano la tutela della libertà compito prioritario [97]. La politicizzazione della discussione fu immediatamente palese nelle pubblicazioni periodiche che, secondo quanto scriveva il giornalista popolare Cranz introducendo la sua «Berlinische Korrespondenz», dovevano «adattarsi al gusto dei lettori» [98] e rispondere alle esigenze di informazione e dibattito che il pubblico chiedeva. La rivoluzione francese svolse certamente un ruolo determinante nel coinvolgimento del pubblico dei lettori in una generale attività di discussione di temi politici, in cui il riferimento agli avvenimenti nella monarchia francese si fondava su una riflessione sulle condizioni prussiane. L'atteggiamento critico che questo allargamento della discussione e dell'informazione nutrì aveva i suoi presupposti nell'ampio svi-

[96] «Berlinisches Journal für Aufklärung», 7, 1790, *Über den neuesten Finanzzustand Frankreichs; ein Beitrag zu der Abhandlung in dem Monat Merz* [sic] *der Berlinischen Monatsschrift unter diesem Titel*, pp. 68 ss. e 154 ss., favorevole senza riserve alla nazionalizzazione dei beni ecclesiastici.

[97] KLEIN, 1790.

[98] CRANZ, 1790 (a), p. 5: «Da sich übrigens ein Bücherfabrikant nach dem Geschmack seiner Kunden richten muß, so verspreche ich, denen zu willfahren, die etwa gewisse Dinge zu lesen begehren, wofern es nur sonst die Umstände erlauben». Sulle caratteristiche di questo processo e sulle radici, non riconducibili esclusivamente all'impatto delle notizie dalla Francia, cfr. le osservazioni di VIERHAUS, 1983, p. 5.

luppo precedente in cui la stampa periodica di ispirazione illuminista e la monarchia assoluta avevano elaborato un compromesso durato per tutto il regno di Federico II. L'incrinatura di questo precario equilibrio si verificò prima del 1789: già negli ultimi anni del regno di Federico II alcuni giornalisti estranei all'élite intellettuale e amministrativa berlinese seppero approfittare dei margini di manovra concessi dalla «libertà di stampa» prussiana e mossero critiche aperte al governo monarchico e a suoi provvedimenti specifici in nome di concreti interessi di determinati strati della popolazione in quanto distinti e separati da quelli del sovrano. L'affermarsi della stampa periodica come rappresentanza di una specifica opinione pubblica fu caratteristica soprattutto della forma di illuminismo radicale concretatosi nella cultura berlinese dopo la morte di Federico II, che sarà tema del capitolo seguente.

La realtà stessa che la stampa periodica fosse divenuta, pur frammentariamente e con scarso peso organizzativo, interprete di qualche forma di opposizione al governo monarchico fece sì che si rivedessero le ragioni e i criteri della censura da una parte e dall'altra che tutte le riviste riconsiderassero il loro rapporto con un pubblico di lettori di cui alla fine degli anni ottanta, soprattutto ma non solo per analogia con quanto avveniva in Francia, si stava scoprendo la realtà di soggetto politico non più riassorbibile esclusivamente nella funzionalità e nel sostegno a un processo di razionalizzazione sotto la guida del sovrano illuminato e delle sue istituzioni. Le riviste berlinesi più interessanti nei primi anni novanta furono significativamente legate a una presa di posizione esplicita nei confronti della rivoluzione francese da parte di giornalisti per lo più estranei per formazione e interessi alla cultura dell'*Aufklärung* federiciana. Alla polemica antirivoluzionaria esposta da Girtanner nei «Politische Annalen» e nelle «Historische Nachrichten und politische Betrachtungen über die Französische Revolution» [99] si contrapposero le

[99] Cfr. VALJAVEC, 1951, p. 308.

attente e partecipi riflessioni di Archenholz sul radicale mutamento intervenuto nelle caratteristiche della nazione francese attraverso la rivoluzione e nell'unicità della rivoluzione come fatto storico [100].

Le riviste berlinesi che negli anni ottanta si erano sempre più rivolte alla discussione di temi politici come parte di un impegno per l'*Aufklärung* e per un'accresciuta razionalità nella vita sociale, dovettero ora affrontare l'interpretazione di un fenomeno la cui decifrazione quotidiana per il pubblico poneva problemi radicalmente nuovi e richiedeva prese di posizione altrettanto radicali. La più completa e problematica delle riviste dedicate allo studio della rivoluzione francese, pubblicata dall'amico di Forster e più tardi collaboratore di Benjamin Constant, Ludwig Huber, dal 1793 al 1796 [101], si impegnò a raccontare e ad analizzare la rivoluzione con il medesimo spirito di oggettività e imparzialità tipico delle valutazioni storiche [102], ma dovette presto riconoscere che «a ogni passo con il quale il tempo presente avanza, il caos aumenta e s'infittisce e nella notte del tutto si perdono più o meno i singoli raggi di luce della ragione, la quale è sopraffatta dalle circostanze, oppure nella lotta generale non si può mantenere abbastanza imparziale per affermare i suoi vecchi diritti» [103]. Huber riconobbe che il periodico non poteva più avere una funzione puramente documentaria per il pubblico ma era tenuto a prendere partito e si schierò contro

[100] «Minerva», 1, 1792, p. 8: «. . . Die Revolution in Frankreich in der Geschichte einzig ist».

[101] Sull'autore dei «Friedenspräliminarien», Ludwig Ferdinand Huber, cfr. TSCHIRCH, 1933, pp. 56-61 e KING, 1980, pp. 91-92.

[102] «Friedenspräliminarien», 1, 1793, pp. 3-4.

[103] «Friedenspräliminarien», 4, 1793, p. 366: «Mit jedem Schritte, den die gegenwärtige Zeit weiter vorrückt, vermehrt und verdunkelt sich das Chaos; und in der Nacht des Ganzen verlieren sich mehr oder weniger die einzelnen Lichtstrahlen einer Vernunft, welche von dem Umständen überwachsen wird, oder sich im allgemeinen Kampfe zu wenig unpartheiisch erhalten kann, um ihre alten Rechte zu behaupten».

gli estremismi rivoluzionari [104], riuscendo a non incorrere in seri conflitti con la censura prussiana. La scelta moderata e la reiterata dichiarazione di fedeltà alla monarchia prussiana non sempre furono sufficienti a garantire la continuità di una rivista nel nuovo contesto intellettuale creato dal confronto con la rivoluzione. Il già menzionato Brunn, che, oltre ad essere professore in un ginnasio della capitale, era precettore di un figlio di Federico Guglielmo II, avviò nel gennaio del 1794 la pubblicazione di un mensile di argomento storico e politico che dopo solo quattro numeri fu chiuso per intervento della censura [105]. La rivista non si era distinta per prese di posizione rivoluzionarie ed anzi l'esaltazione dello stato prussiano era ricorrente. A decidere la fine della rivista fu, secondo ogni verosimiglianza, il tentativo di Brunn di sottoporre al pubblico dei lettori, anche attraverso una sorta di questionario, il problema di come elaborare una *Völkerglückslehre*. L'idea che si potesse elaborare una scienza della felicità dei popoli, alla quale anche i ceti superiori avrebbero sacrificato volentieri i loro privilegi, risentiva certamente dell'influsso del *Système social* di d'Holbach, che Brunn aveva tradotto nel 1788, ma non costituiva una critica più radicale alla condizioni prussiane di quanto fossero state, una decina d'anni prima, le pagine di Goßler o di Paalzow [106]. La censura aveva certamente inasprito, soprattutto a partire dal 1792, il controllo sulle riviste e il suo operato era sempre più dipendente dalla volontà dell'apparato burocratico e quindi sottratto alle possibilità di com-

[104] «Friedenspräliminarien», 8, 1794.

[105] Su Brunn e la sua «Historisch-politische Monatsschrift», cfr. DENINA, 1790-91, III, pp. 81-82 e TSCHIRCH, 1933, pp. 47 ss.

[106] «Historisch-politische Monatsschrift», 2, 1794, *Politische Aphorismen, oder Materialien zu einer künftigen Völkerglückslehre*, p. 158: «... So werden die bessern Menschen aus den begünstigten Klassen willig einen Theil ihrer Vorrechte aufgeben, wenn sie sehen, daß es zum besten des Ganzen nöthig ist, so wenig man ihnen dieses zumuthen kann, so lange sie nicht wissen, ob das, was sie verlieren, auch gewiß andern zu Gute kommen, das allgemeine Wohlseyn vermehren werde». Per la traduzione del *Système social*, cfr. D'HOLBACH, 1788.

promesso legate ai rapporti personali tra censori e scrittori [107]. Ma più decisiva fu la nozione dell'inevitabilità di una presa di posizione politica che si era formata nella cultura politica dalla fine degli anni ottanta ed era divenuta esplicita via via che la rivoluzione in Francia si era radicalizzata. Nel 1795 i primi fascicoli del «Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks» riconobbero l'irreversibilità di questo processo e si attribuirono il compito di far udire «una voce moderata», che non avrebbe creato problemi al censore reale: «l'aristocratico onesto o il democratico onesto non potrà mai trovare un'allusione, un'espressione che lo potrà offendere» [108]. In realtà, la neutralità tra aristocrazia e democrazia ossia, come si espresse un altro collaboratore della rivista, Rhode, la scelta a favore di «un movimento naturale» dall'*Aristokratism* al *Civism* [109] significava riconoscere il fallimento della cultura politica degli anni ottanta articolata attorno alla compatibilità tra le riforme razionalizzatrici della monarchia e il rispetto per la struttura sociale esistente.

[107] Cfr. ora SIEMANN, 1987.

[108] «Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks», 1795, I, *Rechenschaft über den Zweck und die Bearbeitung dieser Zeitschrift*, p. 6: «Der rechtschaffene Aristokrat oder Demokrat . . . soll hier nie einen Wink, einen Ausdruck finden, der ihn beleidigen dürfte».

[109] «Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks», 1799, II, pp. 193 ss.; J. G. RHODE, *Wie kann man dem, unser Zeitalter charakterisierenden, in so vieler Hinsicht verderblichen Revolutionsgeist, am sichersten entgegen wirken?*.

Capitolo quinto

La radicalizzazione dell'Aufklärung

1. *L'illuminismo degli esclusi*

A Berlino come in tutte le grandi capitali europee alla fine dell'antico regime si manifestò, a partire dagli anni settanta, un ampliarsi dell'immigrazione di giovani letterati dalle terre della monarchia o da altri stati tedeschi, richiamati dalla speranza di ottenere fama e successo. Il fenomeno era stato costante in misura ridotta per tutto il secolo, ma si accentuò nettamente nell'ultimo quarto, sorprendendo anche un osservatore attento come Zöllner, che constatava inoltre che quasi tutti i numerosi letterati, che operavano a Berlino, ma non vi erano nati, vale a dire 138 su 172, ricoprivano uffici pubblici e non dipendevano quindi dai salotti per il loro successo letterario [1]. Zöllner pare qui dare un quadro eccessivamente ottimista dell'integrazione delle nuove generazioni negli impieghi statali: pochi anni dopo Klein fece presente l'eccessivo numero di studenti nelle università prussiane, destinati alla disoccupazione per l'impossibilità da parte dello stato di assorbirli nelle proprie strutture [2]. Già nel 1782 d'altronde una anonima satira intitolata *Geschichte einiger Esel*, attribuita

[1] ZÖLLNER, «Lesebuch für alle Stände», 1783, p. 115. La valutazione di Zöllner si può ritenere sostanzialmente corretta: dati analoghi si possono ricavare da SCHMIDT-MEHRING, 1795, che elencavano e davano notizie su 145 scrittori attivi in quel periodo a Berlino.

[2] «Berlinische Monatsschrift», 1788, II, pp. 251 ss. Sulle difficoltà per l'amministrazione statale prussiana ad impiegare chi aveva studiato materie giuridiche e cameralistiche e sulla conseguente decisione di privilegiare i discendenti di famiglia nobile cfr. le disposizioni raccolte e

verosimilmente a torto a Riem, descriveva incidentalmente la miseria dei letterati berlinesi e il loro famelico muoversi in gruppo per la città: «Già voleva intervenire la polizia a scacciare i critici, che considerava una specie di zingari e vagabondi, ma questi attraversarono da sé la porta di Brandeburgo e si mossero verso il Tiergarten» [3]. Non si può certamente paragonare il fenomeno alle forme di declassamento e marginalizzazione di ampi gruppi di letterati studiate da Darnton per la Parigi degli stessi anni, ma è indubbio che anche nella capitale prussiana si formò un ambiente di scrittori frustrati nei loro tentativi di essere accolti all'interno delle istituzioni ufficiali e orientati a rivolgersi al pubblico con pamphlets e riviste piuttosto che adattarsi, nel solco di una lunga tradizione, all'insegnamento privato [4]. Alla fine degli anni ottanta questo grup-

commentate sotto il titolo di *Von den Churmärkischen Cammer-Referendarien, welche sonst Auscultatores genannt worden sind*, in LAMOTTE, 1782-1786, I, pp. 91 ss. Ampi dati numerici sono emersi dalle ricerche di BRUNSCHWIG, 1973, pp. 203 ss. che ha insistito soprattutto sull'insoddisfazione dei giuristi, costretti ad almeno quattro o cinque anni di pratica gratuita come referendari o uditori a Berlino, prima di essere ammessi a un concorso dall'esito assai incerto a partire dagli anni ottanta. Sul problema dei rapporti tra istruzione universitaria, aspettative professionali e cultura politica cfr. il quadro basato sugli studi più recenti in HEINEMANN, 1974, pp. 224 ss. e HARDTWIG, 1985.

[3] *Geschichte einiger Esel*, II, p. 8: «Schon wollte sich die Policey ins Mittel legen, und die Kritiker, welche sie für eine Art von Zigeuner und Vagabunden ansah, mit gewaffneter Faust vertreiben, als sie sich schon von selbst dem Brandenburger Thor zu und nach dem Thiergarten verfügten». Questo romanzo utopico-satirico, diretto contro Nicolai, è stato attribuito a Riem, ma senza ragioni sufficienti, considerando i suoi ottimi rapporti con il direttore dell'«Allgemeine deutsche Bibliothek» soprattutto in questi anni. Come testimonianza dell'insofferenza per la tirannia intellettuale di Nicolai questo romanzo è citato con elogi da FICHTE, 1801, p. 54, il quale a sua volta ben rappresenta l'esito estremo dell'ostilità all'illuminismo ufficiale.

[4] Il problema di un illuminismo degli insoddisfatti e degli esclusi negli anni ottanta è stato posto con grande chiarezza per Parigi da DARNTON, 1971. Per la Germania cfr. il saggio di HERMAND, 1969, che utilizza una nozione di radicalismo più letteraria che politica e più astratta che storica, mancando di cogliere la specificità e la contraddittorietà del radicalismo illuminista tedesco e dei suoi punti di riferimento. Più

po si contrappose con asprezza crescente alla repubblica letteraria dell'*Aufklärung* ufficiale, sia quella rappresentata dall'Accademia delle scienze sia quella delle riviste che esprimevano la cultura politica dei vertici della burocrazia; si trovò così a dare voce al diffuso senso di insoddisfazione per gli ultimi anni di regno di Federico II e in particolare all'estraneazione radicata nei giovani funzionari che, ottenuto un impiego modesto nella capitale, non riuscirono a emergere come avrebbero voluto oppure guardavano dalla provincia alla capitale, tentando di avviare contatti con personaggi di spicco, nel tentativo di farsi strada con la produzione letteraria o filosofica. La corrispondenza di Nicolai offre numerosi esempi di giovani letterati che si rivolgevano al potente editore per ottenere appoggio nella carriera letteraria, ricevendone per lo più amare delusioni; le lettere del giovane giornalista Boie, fondatore insieme a Dohm del «Deutsches Museum» e in visita a Berlino dal 1769 al 1770, descrivono, ad esempio, vividamente aspirazioni e desideri di un giovane intellettuale a contatto con Mendelssohn, Eberhard e Sulzer e animato dal desiderio di ripeterne la carriera [5].

Caratteristica di questo gruppo, rappresentativo di una parte della nuova generazione nata negli anni cinquanta, era il richiamo esplicito ai valori stessi dell'*Aufklärung*, sostenuti di fronte a chi ai loro occhi ne faceva un uso in-

rilevante su questo tema è l'ampio saggio di HAFERKORN, 1964, che, pur concentrandosi essenzialmente sul processo di autonomizzazione del letterato dai tradizionali condizionamenti di tipo cetuale, accenna al processo di politicizzazione di un nuovo proletariato degli scrittori (p. 625).

[5] Cfr. BOIE, 1970. Alcuni interessanti esempi sono descritti e analizzati in SELWYN, 1985-1986. Cfr. anche l'attacco alla «Berlinische Monatsschrift» come roccaforte di questa élite, accusata di pedanteria e di chiusura al mondo perché raccolta «in seinen großen und kleinen Klubs, wo lauter hochgraduirte Personen erscheinen, und niemand anders aufgenommen wird, der nicht einen öffentlichen Charakter hat» (*Rüge einiger rügewerthen Dinge, im Julius der Berlinischen Monatsschrift*, in «Bibliothek für Denker und Männer von Geschmack», 1785, I, p. 142).

coerente o opportunista. C'era in questi uomini la pretesa di interpretare da posizioni non di potere le esigenze della ragione critica, distinguendosi in ciò nettamente dalla contemporanea ampia ripresa di temi astrologici e misteriosofici, talvolta congiunti alle suggestioni mesmeriste, temi che, come mostrava lo *Horus* di Wünsch, incontravano in quegli stessi anni un notevole successo di pubblico ma che non possono tuttavia essere considerate l'unica ed esclusiva manifestazione di disagio di fronte a un'*Aufklärung* ufficiale sempre più isolata nel dibattito tedesco [6]. Espressione di personalità di scarso peso politico e sociale, l'appello alla coerenza illuminista avveniva per lo più sotto l'anonimato per difendersi dal boicottaggio, come scrivevano gli autori dei *Büsten Berliner Gelehrter*: «Poiché è purtroppo uso e costume, nel mondo politico come in quello dei dotti, attirare su di sé odio e persecuzione se si rende nota la verità, ci siamo costretti a tacere i nostri nomi» [7]. Uno di questi, lontano ormai dalla capitale, denunciò anzi la repubblica dei dotti berlinesi come una banda di ladri, che ingannava il pubblico e rovinava il genio dei giovani scrittori attraverso l'«Allgemeine deutsche Bibliothek» di Nicolai [8]. Dall'altra parte un personaggio

[6] Cfr. Wünsch, 1783, sul cui successo a Berlino, malgrado gli sforzi del governo per frenarne la lettura pur senza proibirne la vendita, cfr. «Bibliothek für Denker und Männer von Geschmack», 1783, VI, p. 566 e Knüppeln, 1785, II (a), p. 193. Per una critica a *Horus* dal punto di vista della teologia razionalista cfr. Bahrdt, 1789 (a), p. 297. Il riferimento è in generale alla tesi di Brunschwig, 1973, per il quale alla «crisi morale» del federicianesimo si accompagnò la nascita di mentalità nuova, incentrata sull'interpretazione della vita come continuo miracolo.

[7] *Büsten*, 1787, p. XII: «Weil es auch sowohl in der politischen als gelehrten Welt, leider Sitte ist, sich durch Bekanntmachung der Wahrheit Haß und Verfolgung zuzuziehen, so haben wir uns dieserhalb genöthigt gesehen, unsere Namen zu verschweigen». Sullo scandalo suscitato dall'opera e sui tentativi di sequestro cfr. *Unbefugter Eingriff des Generalsuperintendenten Silberschlag zu Stendal in der Altmark in die Staatszensur*, in «Der deutsche Zuschauer», 1787, VI, pp. 82 ss.

[8] «Novellen», 1789, II, pp. 59-60. Ma cfr. già Knüppeln, 1785, (a), II, pp. 90 ss.

che si è visto intimamente legato all'establishment letterario conservatore come Denina riconosceva l'alterità di questo gruppo e accomunava nel 1792 Nencke a Mirabeau per le sue declamazioni contro il dispotismo ministeriale [9]. Il dato più rilevante di questa forma di illuminismo non ufficiale è in realtà proprio il fatto che dalla polemica letteraria e filosofica maturò un atteggiamento di critica radicale nei confronti delle istituzioni dello stato assoluto che trasse dalla riflessione sulla rivoluzione francese un rinnovato slancio e che confluì in parte nel giacobinismo moderato ma le cui premesse erano precedenti alla morte di Federico II.

Il gruppo degli autori dei *Büsten*, cui apparteneva Nencke sopra citato, ben rappresentava l'aspetto politico dell'insoddisfazione per l'imperfetta realizzazione dei valori della razionalità nella Prussia degli anni ottanta. Di Paalzow, che per certi aspetti può essere ricompreso in questo gruppo anche per i suoi legami personali, si è già vista l'attività di scrittore sul duplice fronte della legislazione e del pensiero religioso. Knüppeln e Nencke avevano con lui in comune l'origine provinciale e l'insoddisfazione per una carriera nella burocrazia ostacolata dai meccanismi di *patronage* nobiliare, tanto che Knüppeln rinunciò dopo breve tempo al suo posto di referendario [10]. Prima di collaborare a questo panorama, aggressivo e volutamente partigiano, del mondo intellettuale e politico berlinese, pretesto in realtà per indicare i pericoli dell'unione tra «dispotismo spirituale e mondano» [11] e riaffermare il diritto a denunciare «anche le azioni di cattivi sovrani» [12], en-

[9] DENINA, 1790-1791, III, p. 98.

[10] Su Knüppeln cfr. DENINA, 1790-1791, II, pp. 357-358, l'articolo autobiografico in *Büsten*, 1787, pp. 146 ss. e il supplemento a LÜBKER-SCHRÖDER, 1829-1831. Su Nencke cfr. DENINA, 1790-1791, III, p. 98 e i cenni autobiografici in *Büsten*, 1787, pp. 214-216.

[11] *Büsten*, 1787, p. 114: «Geistlicher und weltlicher Despotismus, die oft einer den anderen wie zwei falsche Freunde unterstützen . . .».

[12] *Büsten*, 1787, p. 12: «Die Publicität! . . . die, durch den Einfluß der Philosophie auf deutschen Boden verpflanzt, selbst die Handlung schlechter Regenten aufdeckt . . .».

trambi erano intervenuti singolarmente nel dibattito intellettuale.

Nencke aveva presentato nel 1784 al pubblico berlinese una tragedia che, imperniata sul rifiuto dello *Sturm und Drang*, si segnalava per l'accettazione di un ideale di razionale obbedienza del cittadino alle istituzioni, temperato dall'esigenza morale di attaccare vizi e pregiudizi pur senza volere «rifare il mondo da capo» [13]. La sua collaborazione alla rivista di Moritz, «Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde», mostra anche un interesse per il ripensamento profondo della problematica penale che nasceva dall'insoddisfazione per le parziali riforme di Federico II e dalla preoccupazione non solo del danno che un crimine porta alla società ma anche delle circostanze che generano un delitto [14]. Questo interesse per la causalità psicologica e il contesto sociale lo portò a dedicarsi all'analisi del fenomeno, lungamente ignorato dalla pubblicistica più legata all'*Aufklärung* federiciana, delle diserzioni e del militarismo. Nella «Bibliothek für Denker und Männer von Geschmack», una rivista diretta dal radicale Winkopp dove l'interesse per le condizioni prussiane era molto vivo [15], Nencke pubblicò nel 1783 saggi nei quali criticava il peso esagerato dell'esercito permanente in Prussia e ricordava il dovere dello stato di garantire una razionale distribuzione delle ricchezze, senza che un

[13] NENCKE, 1784, p. 93.

[14] «Gnothi sauton», 1783, pp. 1 ss., *Auszug aus einem Brief von Herrn Auditeur Nencke.*

[15] Su Winkopp, una delle personalità di spicco dell'illuminismo radicale tedesco, cfr. VALJAVEC, 1951, pp. 115 ss. I suoi legami con gli ambienti intellettuali di Berlino (dove egli stesso aveva vissuto nel 1785 a contatto in particolare con Mendelsshon) sono ampiamenti testimoniati nella sua più incisiva rivista, «Der deutsche Zuschauer», 1785 ss., dove si dedicava ampio spazio, ad esempio, alle tensioni interne alla monarchia prussiana tra contadini e borghesi da una parte e ceto nobile e militare dall'altra (*Über die innere Verfassung der Preußischen Staaten*, 1785, I, pp. 164 ss.).

ceto fosse previlegiato rispetto ad altri [16]. In una discussione delle dottrine fisiocratiche Nencke si faceva interprete del risentimento delle classi più umili della monarchia contro i previlegi fiscali e, tra le pieghe di un discorso sostanzialmente antifisiocratico, lasciava emergere allusioni precise all'incerto futuro che attendeva la Prussia se le ingiustizie più palesi, soprattutto nei confronti dei contadini, non avessero trovato rapida soluzione [17]. Nel «Neues Staatenjournal», mensile del quale lo stesso Nencke fu direttore con il giurista di Halle Römer dal 1788 al 1789, a questi temi di critica precisa e a volte pungente alla militarizzazione dello stato e alla crisi dei rapporti nelle campagne venne dato ancora maggior spazio e si aggiunsero considerazioni provocatorie sull'imminenza del ritorno della schiavitù per debiti in Prussia [18]. Nel «Neues Staatenjournal» si ritrovavano annotazioni preoccupate sul

[16] «Bibliothek für Denker und Männer von Geschmack», 1783, I, *Etwas von stehenden Armeen. Einfluß auf Sitten, Nationalkarakter u.s.w. Mängel derselben Vorschläge zu Verbeßrungen*, pp. 27 ss.

[17] «Bibliotek für Denker und Männer von Geschmack», 1784, I, pp. 25 ss. e II, pp. 120 ss., *Über die Geschichte und Grundsäzze des physiokratischen Sistems, nebst Anwendung desselben auf die preußischen Staaten*. Cfr. p. 134: «Sind Staatsgebrechen, die Jahrhunderte lang ihre tirannische Macht ausgeübt haben, durch die Verjährung zu nothwendigen Beherrschern des Schicksals der Völker geworden? Sicher nicht. Die izzige Verfassung der Staaten, die Aufklärung der Fürsten und Unterthanen, die stehenden Armeen, die beständige Eifersucht der Höfe sichern unsere Länder von ähnlicher zu schnellen Revoluzionen, wenn sie nicht durch innere Erschlaffung, gleich einem Gebäude, deßen Fundament leicht ist, durch den Druck der oberen Theile in sich selbst zerfallen». Nell'argomentazione antifisiocratica e nello stile polemico contro le condizioni tedesche soprattutto nelle campagne, Nencke si collegava esplicitamente a quanto Schmohl, allievo di Kant a Königsberg, aveva scritto, con maggior incisività, contro le condizioni di vita dei contadini prima di fuggire dalla Germania nel 1783 per tentare di emigrare in America (cfr. *Vermischte land- und staatswirtschaftliche Ideen*, in «Deutsches Museum», 1781, 1, pp. 37 ss.; su Schmohl cfr. MERLAN, 1949 e DIPPEL, 1977, pp. 90 ss.).

[18] «Neues Staatenjournal», 1788, 2, p. 134 e, sul tema del *Militär-Despotismus*, 1788, 4, pp. 22 ss. e 1789, 5, pp. 236 ss. (*Etwas über den neuen Namen: Militairischer Staat*).

peso del prelievo fiscale e sulle minacciate misure di limitazione alla libertà di stampa a seguito dell'editto di censura voluto da Federico Guglielmo II [19]; prima che con la fine del 1789 il periodico concludesse la sua vita, Nencke dichiarava nel commento agli avvenimenti francesi il diritto di ogni nazione a darsi una nuova costituzione in accordo con il proprio concetto di felicità [20].

A differenza di Nencke, la cui attività si svolse, dopo questo periodo di attività letteraria e pubblicistica e di forte disagio per la realtà prussiana, senza scosse né interruzioni palesi come funzionario nella Prussia meridionale, per Knüppeln l'impegno pubblico come scrittore politico ebbe conseguenze, anche personali, assai più profonde. Mantenendo ferma la fedeltà alla costituzione monarchica prussiana, Knüppeln mostrò nei suoi numerosi scritti un'accentuata fede nella potenzialità critica connaturata al tema dell'*Aufklärung*. In una delle sue prime pubblicazioni del 1783, dedicata al problema dell'educazione al patriottismo, aveva parlato con enfasi in favore di una pedagogia non oppressiva, si era schierato contro la legittimità dell'inganno del popolo e per la protezione dei contadini da parte del re nei confronti della tirannia degli Junker [21]. Affrontando l'anno successivo direttamente il tema dei diritti della natura e dell'umanità, proponeva un'interpretazione sentimentale della prospettiva giusnaturalistica, influenzata direttamente dalla lettura di Raynal e di Linguet. Il dato di partenza era la constatazione che i diritti della natura e dell'umanità erano violati e conculcati.

[19] «Neues Staatenjournal», 1788, 3, pp. 274 e ancora 291.

[20] «Neues Staatenjournal», 1789, 10, pp. 10 ss. *Wenn hat eine Nation das Recht, sich eine neue Konstitution zu geben*: «. . . Und wenn selbst ein Volk eine ewige Konstitution macht, so kann die künftige Generationen nicht binden, weil dieses die abscheulichste Art des Despotismus wäre; denn wer kann denn behaupten: daß die Nation in 100 Jahren gleiche Begriffe von Glückseligkeit haben werde» (p. 15).

[21] KNÜPPELN, 1783, pp. 113, 183, 195.

Troppo numerosi erano gli uomini esclusi «dall'ambito della società» [22]. Gli stessi diritti positivi di cui l'uomo gode come suddito nei confronti del sovrano, come cittadino in rapporto alla società devono essere difesi dalle leggi [23] e la degenerazione della religione cristiana e della morale provocata dal clero costituiva un attacco ai diritti della natura [24]. I casi miserevoli raccolti da Knüppeln riguardavano vittime della legge ingiusta. Le conclusioni erano inequivocabili ed echeggiavano pagine famose dell' *Histoire des Indes* di Raynal [25]. Se qualcuno è maltrattato come uno schiavo e uccide il suo tiranno, «non lo compiangeresti forse? . . . Nato non per la schiavitù – piegato esclusivamente dagli uomini al gioco della schiavitù, chi può sdegnarsi se si gettano le catene lontano da sé e si combatte per la libertà?» [26]. Uguale simpatia mostrava per il soldato che uccide il suo disumano capitano, dopo essersi arruolato per salvare il padre dalla prigione per debiti [27]. Tornavano nelle pagine di Knüppeln i temi della precedenza del diritto alla sopravvivenza sul diritto alla

[22] KNÜPPELN, 1784, p. 5: «Kommt mit mir in jene unterirdischen Hohlen, wo Menschen, ausgestossen aus dem Zirkel der Gesellschaft, ihr düstres Leben verseufzen».

[23] KNÜPPELN, 1784, pp. 12-13.

[24] KNÜPPELN, 1784, p. 21.

[25] L'opera di Raynal ebbe in questi anni un'importanza fondamentale come riferimento polemico contro l'illuminismo ufficiale: cfr. KNÜPPELN, 1785 (a), I, p. 133 (Raynal è grande perché «Könige und Fürsten vor den Richterstuhl der Vernunft und Billigkeit zieht . . . und die Menschen in ihre ursprünglichen Rechte wieder einsetzt, die ihn der Despotismus entzog») e, per la sua ripresa negli anni della rivoluzione francese, KNOBLAUCH, 1792, p. 19. Un ruolo importante nella diffusione del culto per Raynal a Berlino ebbe il professore di francese all'Accademia dei nobili, Laveaux: legato anche personalmente a Knüppeln, fu protagonista di una rumorosa polemica in difesa dell'autore dell'*Histoire des deux Indes* in LAVEAUX, 1783 e di una satira contro la ripresa dei temi di Montesquieu da parte di Hertzberg, sulla quale cfr. «Der deutsche Zuschauer», 1785, IV, pp. 51 ss.

[26] KNÜPPELN, 1784, p. 35.

[27] KNÜPPELN, 1784, pp. 38 ss.

protezione della proprietà, della difesa del contadino contro il padrone e dell'abolizione della servitù della gleba [28]. L'uguaglianza di fronte alla legge e l'abolizione del privilegio della nascita parevano portare inevitabilmente alla proposta di abolire gli *Stände*. Ma anche Knüppeln si arrestava in questo caso di fronte ai diritti di ciò che la tradizione ha creato. «[I ceti] tutto sommato ci sono, volerli distruggere completamente ora vorrebbe dire sconvolgere tutto e togliere ai differenti gradi della società umana la loro consonanza con il tutto, anzi la loro stessa esistenza. Sarebbe sempre meglio se non ci fossero» [29]. È coerente a queste premesse che l'anno seguente Knüppeln ponesse Tommaso Moro al centro di un dramma che nella prefazione definiva il carattere del cancelliere cattolico di fronte al dispotismo di Enrico VIII in questi termini: «Amministrò il suo ufficio con la massima cura, prese attivamente sotto la sua protezione gli oppressi e fu giudice senza badare alla persona, al suo ceto e alla sua nascita» [30], abolì la servitù della gleba sulle sue terre e morì interprete e difensore dei diritti della nazione e della sua libertà [31].

Mancano notizie precise sulle ragioni per cui Knüppeln abbandonò Berlino nel 1787 e si trasferì ad Altona [32], ma la dettagliata descrizione della vita berlinese pubblicata nel 1785 mostra come si fosse rapidamente rafforzata l'insofferenza non solo per aspetti estrinseci o occasionali dello stato, come la lotteria o il lusso esagerato delle classi alte, ma per fenomeni che erano alla base delle istituzioni

[28] KNÜPPELN, 1784, pp. 131 e 159.

[29] KNÜPPELN, 1784, p. 146: «Sie [die Stände] sind einmal da, und sie jetzt gänzlich zerstören wollen, hiesse alles zerrütten, und den verschiedenen Stufen der menschlichen Gesellschaft, ihre Ubereinstimmung mit dem Ganzen, ja ihre Existenz rauben. Es wäre immer besser, sie wären nicht da . . .».

[30] KNÜPPELN, 1785 (b), p. 13: «Er verwaltete sein Amt mit der größten Sorgfalt, nahm sich der Unterdrückten an, und habdhabte das Recht, ohne Ansehen der Person, des Standes und der Geburt».

[31] KNÜPPELN, 1785 (b), pp. 30 e 46.

[32] Cfr. *Büsten*, 1787, p. 214.

prussiane. Per Knüppeln il primato del merito e delle capacità borghesi nel commercio, nelle manifatture, nelle arti, era scandalosamente disconosciuto a favore della sterilità civile e produttiva della nobiltà [33]; corruzione, servilismo e spirito militaresco dominavano lo sviluppo delle carriere dei funzionari statali [34] e il funzionamento delle istituzioni dello stato prussiano era per questo largamente inferiore ai criteri di incisività e dedizione al pubblico bene commisurati al suo ruolo [35]. Knüppeln mantenne tuttavia contatti stretti con la capitale prussiana, che continuò ad essere il punto di riferimento di quanto scriveva e approfondì i temi che avevano affrontato negli anni precedenti con tutta la libertà che permettevano le particolari condizioni della piccola città anseatica, sottoposta alla monarchia danese [36]. La continuità di posizioni con gli scritti dei primi anni ottanta è significativa. In particolare Knüppeln sviluppò, accanto alla polemica contro suoi provvedimenti e sue responsabilità specifiche, una strumentale idealizzazione di Federico II come il monarca cui la Prussia doveva «*Aufklärung*, libertà di pensiero e di coscienza, l'uso dei diritti più sacri dell'umanità» e che ha favorito il progresso della ragione umana non ponendole ostacoli [37]. Il nuovo regno di Federico Guglielmo II rappresentava invece per Knüppeln il tentativo di invertire il corso della storia, di riproporre il dispotismo della religione cristiana istituzionalizzata sul razionalismo deista [38]. Al-

[33] KNÜPPELN, 1785 (a), I, pp. 208 ss. e II, pp. 22 ss. («Alle die Edlen, die Weisen, die grossen Männer im Reich des Denkens, des Wissens und Verstandes, waren Bürger – Was hat aber der Adel geleistet? Was hat er hervorgebracht? Was hat die Gesellschaft ihm zu danken?», p. 24).

[34] KNÜPPELN, 1785 (a), II, pp. 118 ss.

[35] KNÜPPELN, 1785 (a), II, pp. 128 ss.

[36] Cfr. KOPITZSCH, 1982.

[37] KNÜPPELN, 1788, p. 11 e 34. Il motto del libro era: «Das Volk aufklären ist kein Staatsverbrechen! / Könige haben Pflichten, und Völker Rechte!».

[38] KNÜPPELN, 1788, pp. 40.

la reazione nel campo intellettuale e religioso Knüppeln riconduceva la persecuzione contro il capo dell'*Illuminatenorden*, Weishaupt, e una rinnovata diffusione del suicidio [39]. A quest'ultimo tema dedicò un opuscolo, dove, citando ampiamente Beccaria e Filangieri, considerava il suicidio non un reato ma la manifestazione estrema di insoddisfazione verso le condizioni di vita la cui responsabilità ricadeva sempre sugli uomini di governo.

«Leggi difettose, cattive istituzioni per il bene fisico del cittadino e tasse opprimenti . . . il lusso diffuso che il governo favorisce . . . il dispotismo dei grandi, che opprime i cittadini e umilia il contadino fino a farne uno schiavo sono le cause per cui si commette suicidio . . . Poiché il sentimento della libertà è innato in ogni uomo, non solo è ingiusto volerlo soffocare, ma è anche contrario a ogni principio di buon governo volere anche solo limitarlo» [40].

La *Publicität* delle azioni di governo era in realtà il miglior strumento per prevenire i suicidi, mostrando a tutti i responsabili di eventuali gravi ingiustizie: la *Publicität* «prende sotto la sua protezione i diritti dell'umanità» [41].

[39] KNÜPPELN, 1788, pp. 108 e 58-59. Sulla diffusione del suicidio a Berlino come segno di crisi morale e sociale cfr. anche «Novellen», 1789, II, pp. 101 ss. Cfr. anche i dati raccolti in BRUNSCHWIG, 1973, pp. 328 ss. per il quale più della metà dei suicidi registrati a Berlino tra il 1781 e il 1786 riguarda militari esasperati dalle condizioni di vita nell'esercito.

[40] KNÜPPELN, 1790, pp. 53-53: «. . . Daß fehlerhafte Gesetze, schlechte Anstalten für das physische Wohl des Bürgers und drückende Abgaben . . . der einreissende Luxus, den die Regierung befördert . . . der Despotismus der Grossen, der den Bürgern unterdrückt und den Landmann zum Sklaven erniedrigt, sind doch die Ursachen zur Begehung des Selbstmords . . . Da das Gefühl der Freiheit also jedem Menschen angebohren ist, so ist es nicht allein ungerecht, solches ersticken zu wollen, sondern auch wider alle Grundsätze einer vernünftigen Regierung, solches auch einzuschränken». Il libro riporta il ritratto di Knüppeln, accompagnato dal motto kantiano: «Sapere aude Incipe» e dal disegno di una mano con un falcetto che libera il sole da un panno.

[41] KNÜPPELN, 1970, p. 181.

L'analisi del dilagare dei suicidi permetteva quindi di risalire ai responsabili individuali di fenomeni sociali di ampia portata. Le possibilità di riflessione morale che questa prospettiva offriva furono sfruttate da Knüppeln soprattutto in una pubblicazione periodica intitolata «Novellen aus dem Archiv der Wahrheit und der Aufklärung», che da solo scrisse per tutto il 1789 e il 1790. Il filtro delle sue osservazioni era dato dallo scarto tra la delusione per il sempre più evidente abbandono di un idealizzato razionalismo politico federiciano da parte del governo prussiano e il dovere di difendere un'idea di ragione connaturata all'uomo, per cui «gli animi nobili hanno il privilegio di cercarsi un mondo migliore, ma è dolorosa la sensazione che questo mondo potrebbe essere diverso» [42]. Una *Apologie der Vernunft*, scritta prima del 14 luglio 1789, metteva in primo piano tutto quanto l'esclusiva dedizione alla ragione comportava. Si deve obbedienza ai sovrani quando fanno il loro dovere, «ma se imboccano una strada sbagliata, che sbocca non nella loro felicità ma piuttosto nella loro rovina, allora avete il diritto di fare rimostranze, perché non siete schiavi» [43]. I diritti erano in quanto tali intangibili e acquistavano anzi nella prosa di Knüppeln una forte consistenza [44]. Più avanti sottolineava il motto: «I principi hanno doveri e i popoli hanno diritti» [45]. Si faceva luce a partire dalla medesima posizione una rinnovata e più diretta critica del privilegio nobiliare, che colpiva soprattutto l'ansia borghese di essere integrata nel ceto superiore [46]. Il confronto con la rivoluzione dei Paesi

[42] «Novellen», 1789, I, p. XI: «Edle Seelen haben das Vorrecht, sich eine bessere Welt auszusuchen, aber das Gefühl schmerzt, daß diese Welt anders seyn könnte . . .».

[43] «Novellen», 1789, I, p. 8: «Sollten sie [i sovrani] aber eine verkehrte Straße wandeln, die gar nicht zu eurem Glück sondern vielmehr Verderben abzielt, so habt ihr das Recht, deshalb Vorstellungen zu thun, denn ihr seid keine Sklaven».

[44] Cfr., ad esempio, «Novellen», 1789, I, p. 22.

[45] «Novellen», 1789, II, p. 7: «Fürsten haben Pflichten und Völker Rechte!».

[46] «Novellen», 1790, III, pp. 138 ss. e 177 ss.

Bassi austriaci e della Francia faceva convergere la devozione al mito razionalista di Federico II nell'entusiasmo per lo «spirito di libertà» che animava gli insorti.

«Anche nelle province tedesche è divampato lo spirito della libertà. A Liegi e a Malmédy si è mostrato ed è verosimile che si mostrerà in questo secolo anche più terribile, perché ci sono terre tedesche, popoli che soffrono sotto pesanti tasse e in alcuni stati tedeschi il corpo dello stato è così teso che deve per forza indebolirsi. In Francia e nei Paesi Bassi il ceto borghese si è conquistato la libertà e si è procurato il diritto naturale ad avere parte al governo e di dare il proprio voto sulle leggi e sulle ordinanze» [47].

Nella maggior parte degli stati tedeschi invece «il ceto borghese è escluso dagli alti impegni nello stato, è stato allontanato da ogni collaborazione al governo del paese». Il confronto con la nuova libertà francese apriva ora una prospettiva critica sulle condizioni prussiane, dove i nobili e i militari opprimevano i borghesi e i contadini: «È forse libera la nazione dove il ceto borghese e contadino è esposto al dispotismo del nobile, dove il contadino soffre nei ceppi del duro servaggio . . . dove il ceto borghese non ha alcuna voce nelle assemblee . . . deve obbedire senza obiezioni a leggi arbitrarie, alle quali non può dare il proprio voto come in Inghilterra, in Francia, in Belgio?» [48]. È questa verosimilmente da interpretare come una diretta allusione all'*Allgemeines Landrecht*, la cui inferiorità rispetto agli sviluppi costituzionali francesi era evi-

[47] «Novellen», 1790, III, pp. 21, ss.: «Selbst in deutschen Provinzen ist der Geist der Freiheit aufgelodert – in Lüttich und Malmédi hat er sich gezeigt, und es ist wahrscheinlich, daß er sich in diesem Jahrhunderte noch furchtbar zeigen wird, denn manche Lande liegen öde, manches Volk seufzt unter schweren Abgaben, und in manchen deutschen Staaten ist der Staatskörper so gespannt, daß er nothwendig erschlaffen muß. In Frankreich und den Niederlanden hat sich der Bürgerstand die Freiheit errungen, und sich das natürliche Recht verschaft, Antheil an der Regierung zu nehmen, und seine Stimme zu den Gesetzen und Verordnungen zu geben» (p. 28).

[48] «Novellen», 1790, III, p. 32: «Ist die Nazion frei? wo der Bürger- und Bauerstand dem Despotismus des Adels ausgesetzt ist, wo der Bauer in den Fesseln harter Leibeigenschaft schmachte . . . wo der

dente a Knüppeln. Nel 1792, del resto, dal confronto tra Francia e Prussia Knüppeln faceva emergere una esplicita critica ai passi giudicati troppo filonobiliari dedicati da Klein al giudizio sui lavori dell'Assemblea Nazionale: per Knüppeln si doveva invece difendere la razionalità delle leggi da questa proclamate anche in base al principio che «la sovranità, senza il consenso del popolo, è un *accidens absolutum* ... Il popolo è e resta il principio costitutivo di ogni potere» [49]. La proclamazione del principio della sovranità popolare stava peraltro anche in quest'occasione accanto alla rinnovata esaltazione dei meriti di Federico II [50] in un accostamento significativo della compresenza di rivendicazione di diritti politici e incapacità di elaborare con sufficiente lucidità e consequenzialità teorica un distacco dalla politica assolutista, desiderato e argomentato nel corso di questi dieci anni di critica e commento alle vicende politiche prussiane.

2. *Opposizione politica*

L'ambiguità di Knüppeln, critico nel 1790 della realtà statale prussiana e ammiratore dell'Assemblea Nazionale in nome del mito di Federico II, era un tratto caratteristico della cultura politica dei giornalisti e scrittori che in quegli stessi anni interpretarono per il grande pubblico le difficoltà indubbie del sistema federiciano, senza voler rinunciare alla prospettiva e al linguaggio illuministi. D'altro canto, l'indubbia comune appartenenza a una medesima tradizione intellettuale non fece sì che si riproducesse

Bürgerstand keine Stimme bei der Rathsversammlung, bei der Landesregierung hat ... die willkührlichen Gesetze ohne Einwendung gehorchen muß, die zu denselben nicht wie in England, Frankreich und Belgien ihre Stimme geben darf».

[49] KNÜPPELN, 1792, p. 127: «Souveränität, ohne Einwilligung des Volkes, ist ein *accidens absolutum* ... Volk ist und bleibt der Efficient einer jeden Herrschermacht».

[50] KNÜPPELN, 1792, pp. 26-27 su Federico II protettore delle arti e delle scienze e avversario della «gemißbrauchte Herrschaft des Militärs».

quella compattezza, rafforzata spesso da stretti rapporti personali, che aveva distinto gran parte degli scrittori dell'*Aufklärung* legati al governo. Tra gli esponenti della cultura più incline alla critica dissidi e attacchi personali furono la condizione per richiamare su di sé l'attenzione del pubblico e garantirsi così un seguito di lettori che valse in alcuni casi da garanzia nei confronti degli interventi della censura.

Questo fu il caso in particolare di Cranz, giornalista e scrittore popolare insieme a Wegener tra i più letti a Berlino in ogni ceto sociale [51]. Moralmente squalificato dalla gran parte della cultura berlinese [52], Cranz fu in realtà un significativo elemento della cultura politica berlinese degli anni ottanta perché la sua vastissima produzione trattò temi specifici dell'*Aufklärung* umanitaria e razionalista insieme a sovrabbondanti e accattivanti riferimenti a pettegolezzi e sospetti di scandalo della vita sociale berlinese. Per questa spesso grossolana vena satirica Cranz fu in costante urto con la censura prussiana malgrado la compiaciuta tolleranza garantitagli talvolta da Federico II [53], ma seppe

[51] Su Cranz e sulla sua movimentata esistenza cfr. DENINA, 1790-1791, I, pp. 344-345; GEIGER, 1892, pp. 401 ss. e TSCHIRSCH, 1933, I, pp. 46-47. Sullo straordinario successo di pubblico conseguito da Cranz cfr. KÖNIG, 1793-1799, V, 1, pp. 398 ss. La bibliografia più completa della sua vastissima produzione è in SCHMIDT-MEHRING, 1795, I, pp. 92-94. Su Wegener cfr. GEIGER, 1892, p. 401. La sua produzione ebbe un profilo meno netto di quello concorrente di Cranz, ma è significativo che il suo settimanale «Ein Blatt wider die Langeweile» presentasse tra l'altro anche articoli contro l'antisemitismo (1785, pp. 126-127) e contro l'arroganza nobiliare verso i borghesi (1785, p. 265).

[52] Cfr. gli attacchi contro la sua persona in *Büsten*, 1787, p. VII e pp. 65 ss. e MIRABEAU, 1788, V, pp. 198-199.

[53] Sui suoi difficili rapporti con la censura e sul temporaneo intervento di Federico II in suo favore cfr. la ricostruzione in CRANZ, 1790 (b), pp. 30 ss. (con il testo del *Cabinets-Ordre* di Federico II del 28 novembre 1782 che lo liberò temporaneamente dalla censura) e l'articolo di Dohm, *Vorstellung an den königlichen Preussischen Staatsrath in Berlin, in Betreff der Cranzischen Schriften*, in «Journal von und für Teutschland», 1785, II, pp. 112-115.

con notevole continuità mantenere il rapporto con quel pubblico di ceto medio berlinese al quale consapevolmente destinava le sue produzioni [54] e dal quale dipendeva anche finanziariamente dopo le sue dimissioni dall'impiego statale a Clève [55]. L'eccellenza della cultura razionalista, la libertà di stampa, la protezione per gli strati più poveri della popolazione, la tolleranza religiosa, la superiorità della morale borghese sulle convenzioni nobiliari sono alcuni dei temi ripetutamente esposti soprattutto nelle opere dei primi anni ottanta e sui quali Cranz fondò la sua popolarità [56]. Su questi si innestò la discussione di problemi che emergevano da una selezione consapevole della cultura dell'*Aufklärung* ufficiale. Cranz negò la legittimità della pena di morte con l'argomento che questa nega la possibilità di migliorare moralmente e che è comminata spesso solo per accontentare la sete di vendetta del popolo e l'ansia perversa di veder scorrere il sangue [57]; affiancò con un appoggio non richiesto e forse poco gradito la campagna di Dohm e Mendelssohn per l'emancipazione civile degli ebrei [58]. Soprattutto però seppe inserire nelle sue bizzarre satire concreti spunti di critica per situazioni e istituzioni prussiane: il peso dell'accisa sui generi di consumo, la presenza di spie della polizia, la disumanità delle condizioni di vita nell'esercito sono ad esempio ricordati in una delle sue opere più famose e discusse, *Silen und sein Esel* [59].

[54] CRANZ, 1781 (b), p. 4, dove dichiarava di voler scrivere «für die Vermischte bunte Gesellschaft des Mittelstandes».

[55] Cfr. *Acta Borussica*, 1970, pp. 199-201.

[56] Cfr. in particolare CRANZ, 1777, IV, pp. 83 ss. e CRANZ, 1781-1782, I, pp. 16 ss.

[57] CRANZ, 1781 (a), pp. 3 ss.

[58] CRANZ, 1781-1782, I, pp. 54. In generale sulla sua attività di sostegno alla campagna per l'emancipazione degli ebrei cfr. ALTMANN, 1973, p. 473.

[59] CRANZ, 1781 (b), dove si legge anche una giustificazione della satira «besonders bei den Großen der Erde, welche keinen Damm der Gesetze gegen zügellose Leidenschaften haben – als das Urtheil der

Dopo la morte di Federico II, seguendo un netto aumento di politicizzazione del pubblico dei lettori, Cranz esplicò i risvolti presenti nelle satire degli anni passati con piena consapevolezza di voler essere interprete dell'opinione pubblica: «non nasconderò i giusti desideri del popolo, annoterò con piena franchezza tutte le mancanze che possono essere rimediate o quelle che non si possono eliminare e devono essere sopportate» [60]. Alla base di questa e altre simili affermazioni di Cranz non c'era alcuna volontà di creare un'opposizione a Federico Guglielmo II [61]. La rivendicazione della libertà di stampa, della *Publicität* e del diritto alla critica si presentava come ricerca di salvaguardare i processi dell'età federiciana ma in realtà Cranz tentò di utilizzare l'esercizio della critica pubblica per dare voce al risentimento dell'uomo comune e per porsi come mediatore tra apparato amministrativo e interessi di determinati settori della società e in particolare di quei settori produttivi che più avevano lamentato la politica mercantilistica di Federico II [62]. In nome dei commercianti Cranz richiese più volte ampia libertà di azione, ammodernamento delle strutture finanziarie, riforma dell'apparato fiscale, dove l'esazione dell'accisa era occasione di ingiustizie e prevaricazioni continue [63]. Prima ancora della

Nachwelt und die satirischen Züchtigungen der Aretinnen ihres Zeitalters» (p. 28).

[60] CRANZ, 1790 (c), p. 5: «. . . Ebenso werde ich gerechte Volkswünsche nicht verhehlen, werde Mängel, die abgeholfen werden können, oder solche, die nicht zu heben sind, und die geduldet werden müssen, mit aller Freimüthigkeit anmerken . . .».

[61] Su questo punto cfr. già le osservazioni di Mirabeau, in WELSCHINGER, 1900, p. 391, dispaccio del 5 dicembre 1786.

[62] Cfr. CRANZ, 1790 (a), II, *An des Hrn. Großkanzler v. Carmer Exzellenz*: «Sollte der Zufall Ew. Exzellenz diese Blätter in die Hände führen, so bin ich überzeugt, Hochdieselben werden dem hierinn anzuzeigenden Übel abzuhelfen suchen» (p. 60).

[63] Cfr. CRANZ, 1790 (c), I, p. 13, III, pp. 93 ss. (*Ein Wort von dem neuesten Commerz-Zustand in Berlin und in den Preußischen Staaten*) e CRANZ, 1790 (a), II, p. 59 (con un violento attacco alle esenzioni fiscali di nobiltà e clero a danno del bene comune: «aber diese Dinge überlegen die Leute, welche die Gesezze bei einem Glase Champagner

rivoluzione in Francia, per Cranz come già per Knüppeln e i redattori del «Deutscher Zuschauer» erano state le sollevazioni alla periferia del mondo tedesco, nei Paesi Bassi austriaci e nella repubblica olandese in particolare, a sollecitare riflessioni sull'urgenza di riforme che tenessero conto degli orientamenti delle popolazioni e il peso crescente che stava acquistando ovunque in Europa l'elemento popolare, energicamente guidato, osserva Cranz, dalla retorica dei suoi capi [64]. L'osservazione di Cranz era che l'ansia di rinnovamento diffusa in tutt'Europa non poteva essere frenata con la violenza ma doveva essere in qualche modo soddisfatta: «Per quanto sia vero che lo spirito delle corti si trasmette alla nazione, è altrettanto vero che quest'ultima, con il suo silenzioso progresso, diventa criterio per le corti» [65].

Le osservazioni di Cranz sulla crisi che la «Staatsmaschine von Europa» stava attraversando dalla morte di Federico II [66] avevano una loro validità anche per il clima politico nella monarchia prussiana. I primi anni di regno di Federico Guglielmo II videro radicalizzarsi le espressioni di dissenso a provvedimenti del nuovo sovrano nella forma di clamorosi appelli all'opinione pubblica. Esemplare in questo senso fu la discussione che si sviluppò intorno alla polemica che Borcke, prima al servizio della monarchia come diplomatico e in seguito, fino al 1781, commissario

schmieden, im geringsten nicht; und daher kommt es, daß am Ende alle Staaten, durch Auflagen bankerott werden»).

[64] CRANZ, 1790 (c), II, pp. 44 ss. con particolare riferimento alla sollevazione contro Giuseppe II guidata nei Paesi Bassi austriaci da van der Noot.

[65] CRANZ, 1790 (a), II, p. 119: «Es ist ausgemacht, daß die Menschheit, und des möge sich jeder Redliche freuen! auf einem Grade der Kultur steht, der eine große Umwälzung . . . voraus sehen läßt. Allein man eile ja nicht, sie durch Triebhäusern zu befördern; denn so wahr ist es, daß der Geist der Höfe auf die Nation übergeht, so wahr ist es auch, daß die letztere, bei stillen Fortschreiten, Maaßregel für den erstern wird».

[66] CRANZ, 1790 (a), II, *Das gegenwärtige Europa*, pp. 48 ss.

per il commercio della seta, mosse contro uno dei primi provvedimenti previsti dalla nuova amministrazione di Federico Guglielmo II, l'abolizione del monopolio del tabacco. La tesi di Borcke, ampiamente discussa in sede giornalistica, era che il mantenimento del monopolio sarebbe stato il male minore [67]. La sua non era però una difesa conservatrice dello stato federiciano. Piuttosto Borcke intendeva sottoporre all'opinione pubblica la discussione dei limiti più opportuni da concedere alla libertà di commercio e dei livelli e della distribuzione della tassazione. La ragionata libertà inglese era a suo avviso il modello da seguire, non quella illimitata adottata rovinosamente in Sassonia. Abolire il monopolio avrebbe voluto dire necessariamente aumentare il carico fiscale su prodotti di prima necessità, aumentando una pressione contributiva già molto forte [68]. La contemporanea abolizione del monopolio del caffé, preludio a quello del tabacco [69], trasformò lo scritto di Borcke in un attacco alla nuova politica economica. L'anonima *Beantwortung*, che tentò di confutare gli argomenti di Borcke, era dedicata a presentare le tesi di liberismo assoluto, agitate dai consiglieri economici di Federico Guglielmo II. La fiducia nella capacità autoregolativa dei prezzi e dei salari era la teoria economica di cui gli ambienti vicini al nuovo sovrano si servivano per giustificare lo smobilizzo del sistema dei carichi fiscali costruito da Federico II e la redistribuzione dei profitti a proprio vantaggio [70]. Per questa ragione lo scritto di Borcke fu ritenuto un attacco al governo, malgrado il suo tono di analisi oggettiva, e fu sollecitamente confiscato.

[67] Su Borcke cfr. *Acta Borussica*, 1970, p. 634; REICHE, 1891; SKALWEIT, 1964 e BISSING, 1971, pp. 131 ss. A favore del suo pamphlet cfr. ad esempio CRANZ, 1790 (c), pp. 96-98 e «Der deutsche Zuschauer», 1787, V, pp. 237-239.

[68] BORCKE, 1786, pp. 57 e 41.

[69] Cfr. BRUNSCHWIG, 1973, pp. 61-62. Il *Postscriptum* in BORCKE, 1786, pp. 70 ss. conteneva una dura critica all'abolizione del monopolio del caffé.

[70] Cfr. *Beantwortung*, 1787, p. 28.

Nei *Geheime Briefe über die preußische Verfassung* Borcke approfondì la polemica contro il nuovo gruppo dirigente attribuendogli esplicitamente caratteristiche di dispotismo ministeriale. Attraverso una colorita descrizione delle speranze di mutamento concepite alla morte di Federico II, Borcke centrava la sua attenzione sul ruolo della massoneria irrazionalista nella carriera degli uomini nuovi, da Wöllner a Bischoffswerden a du Bosc, che circondavano Federico Guglielmo II, e sul nuovo stile di segretezza e intrigo che li distingueva. Al personale burocratico di lunga esperienza si sostituiva secondo Borcke un gruppo di favoriti senza competenze specifiche, cooptato attraverso legami massonici [71]. Il punto centrale della polemica di Borcke era il riferimento agli effetti dei provvedimenti sull'uomo comune: il progettato aumento dell'accisa sul pane e sulla farina, voluto dal nuovo capo del dipartimento dell'accisa generale e della dogana, Werder, aveva già suscitato proteste; un nuovo testatico, provvedimento alternativo all'accisa, avrebbe ugualmente colpito gli artigiani già impoveriti. Il quadro economico tracciato da Borcke era preoccupante. A questo si aggiungeva un giudizio assolutamente negativo sui rapporti politici instaurati da Wöllner: la corte, ridotta a palcoscenico per sette di mistici e visionari di ogni tipo e a terreno di scontro tra interessi e passioni personali, isolava il re dai sudditi, trattati «come schiavi o come cani» e avvolgeva nel segreto ogni passo del governo. Anche la spedizione prussiana nelle Province Unite per abbattere il nuovo governo patriottico e ristabilire lo statuderato, legato agli Hohenzollern, era nettamente disapprovato [72].

La risposta a queste lettere è importante per capire in quale modo l'intervento di Borcke fu avvertito come sovvertitore. Malgrado la difesa scontata delle qualità personali di Wöllner e di Bischoffswerder, la confutazione è fondamentalmente a proposito dell'opportunità dell'appello al pubblico. Proprio il successo della *brochure* di

[71] BORCKE, 1787, pp. 9 ss., 34 e 62-63.

[72] BORCKE, 1787, pp. 22-23, 78 e 84.

Borcke e l'attesa per la sua continuazione [73], ne dimostrava la pericolosità. Borcke avrebbe dovuto presentare il suo piano sulla ferma di tabacco al re e non al pubblico, alla plebe indifferenziata, che ragiona senza criterio. La libertà di stampa è dannosa, se favorisce i libri che «corrompono i costumi e danno una direzione sbagliata al modo di pensare e ai principi del popolo, con mezzi seduttori e un'eloquenza abbagliante» [74]; non si deve offrire alla plebe materia di discussione politica «nelle osterie e nelle birrerie o nei club e nei caffé» [75]. È interessante la progressione che l'anonimo polemista presupponeva, per cui dalla discussione dei provvedimenti la nazione sarebbe necessariamente passata a mettere in discussione la volontà del re e dei suoi ministri, e poi ad attaccare direttamente il sovrano: il potere politico sarebbe stato oggetto del medesimo attacco che aveva investire la religione. Le critiche al governo contenute nei *Briefe* di Borcke erano nelle mani della plebe come una spada sguainata in pugno a un pazzo [76]. Per un altro avversario di Borcke le lettere di questi erano documento di «une ligue puissante de philosophes», ma il nuovo re si era difeso fino ad allora dalla congiura ordita dai filosofi per arrivare al trono [77].

La difficoltà, ma anche la possibilità, di creare a Berlino forme di comunicazione con l'opinione pubblica in cui si

[73] *Was ist der Verfasser*, 1788, p. 4 e 26. Sul successo di questi *Briefe* di Borcke cfr. anche «Der deutsche Zuschauer», 7, 1788, *Noch etwas über die Geheimen Briefe über die preußische Staatsverfassung*, pp. 103 ss., che conteneva anche una difesa dello scritto perché «die Aufdeckung der Fehler wichtiger Männer ist keine Beleidigung» (p. 103).

[74] *Was ist der Verfasser*, 1788, pp. 5-10.

[75] *Was ist der Verfasser*, 1788, p. 7: «. . . in Weinhäusern und Bierschenken- oder in Klubs und Kaffehäusern».

[76] *Was ist der Verfasser*, 1788, pp. 8 («Des Königs Person und sein Wille sollte heilig ehrwürdig seyn, und kein Laie sollte sich erkühnen, ihn anzustasten») e 27.

[77] *Lettre d'un correspondant*, 1788. La traduzione tedesca è in «Historisches Portefeuille», 1788, pp. 339 ss.

presentasse una critica esplicita ai recenti provvedimenti politici ed economici è rappresentata però nella sua forma esplicita ed estrema dallo spregiudicato ma attento osservatore Franz Joseph Grossing, che fu non per caso legato personalmente sia a Nencke sia a Knüppeln, ai quali lo unì una forte, anche se a volte contraddittoria e indeterminata, inquietudine politica [78]. Grossing giunge a Berlino il 1° agosto 1786, nell'immediata vigilia della morte di Federico II. Nato in Ungheria, a Comorn, nel 1752, aveva alle spalle una movimentata attività politica e una ricca produzione letteraria, per lo più fatta di plagi. Dopo studi presso i gesuiti e forse un viaggio in Italia aveva rapidamente raggiunto una certa influenza a Vienna come consigliere di Maria Teresa fino ad essere nominato *Hofsekretair* nel 1777 con una cospicua pensione. Condannato per calunnia nel 1782 ed espulso dall'Austria nel 1783, coinvolto nell'opposizione della nobiltà magiara a Giuseppe II, iniziò una attività pubblicistica e organizzativa che, pur certo non sempre cristallina, aveva però un filo logico nell'antiassolutismo [79]. Insieme al fratello Joseph pubblicò nel 1785 un libretto di polemica antigiuseppina formato da 50 tesi critiche; la prima tematizzava esplicitamente le contraddizioni dell'assolutismo. «È inverosimile che a un re, che considera i suoi ministri come semplici sudditi, come servi stipendiati e non come suoi amici, questi non si decidano a dire con franchezza non ipocrita la pura verità e, quando le circostanze lo richiedono, anche amare verità». Più avanti polemizzava contro l'idea che il sovrano «si consideri non solo come il capo dello stato, ma anche contemporaneamente come lo stato stesso» [80]. L'al-

[78] Cfr. «Novellen», I, p. 63: «Dieses große allumfassende Genie, das seine eigene Bahnen wandelte, die andere Leute von schlechtem Verstande an Galgen und aufs Rad bringen . . .».

[79] La fonte principale per la vita di Grossing è ancora l'opuscolo polemico (ma informatissimo, perché l'autore era stato suo collaboratore a Berlino) di WADZECK, 1789. Cfr. anche GÖCKINGK (ed.), 1820, p. 50; GRAGGER, 1923, pp. 25 ss. e VALJAVEC, 1951, p. 122.

[80] GROSSING, *Unwahrscheinlichkeiten* citato in BODI, 1977, p. 266: «Unwahrscheinlich ist es, daß einem Monarchen, der seine Minister

tra faccia della sua polemica era contro il cristianesimo istituzionalizzato e piegato alle ragioni del potere. Il suo *Allgemeines Toleranz- und Religionssystem* richiedeva totale libertà di coscienza, affermando che la religione cristiana era finita con Cristo stesso e si proponeva come portavoce dei diritti dell'umanità [81]. Contemporaneamente spacciava per opera propria la traduzione di *Dello stato e della Chiesa nei loro limiti* di Cosimo Amidei, che aveva forse conosciuto durante un suo viaggio in Italia [82]. Nell'introduzione Grossing reclamava il diritto per l'umanità di «provvedersi di quella religione che le consenta nel miglior modo possibile la felicità mondana ed eterna», ciò che poteva accadere solo liberandosi dai pregiudizi per poter riconoscere attraverso la ragione i fondamenti della vera religione, unica per tutti gli uomini [83].

In un'altra ponderosa pubblicazione sui principati ecclesiastici dichiarava di essere «un nemico del cattolicesimo e soprattutto del clero cattolico come di tutto il clero cristiano così com'è adesso», solo responsabile di aver deturpato l'originale purezza del cristianesimo e averlo ridotto a strumento di follia e disumanità [84]. Per questa sua attivi-

bloß für seine Unterthanen, für seine besoldeten Knechte, und nicht für seine Freunde ansieht, dieselben jemals die reine Wahrheit, und wenn es die Northumstände erfordern, auch bittere Wahrheiten mit ungeheuchelter Freymüthigkeit zu sagen sich entschließen sollten . . . Sich nicht nur für das Haupt des Staates, sondern auch zugleich für den Staat selbst ansieht».

[81] GROSSING, 1784 (a), p. 33: «Von allem Hofdienste entfernet, wird künftighin die Menschheit mein einziger Landesherr seyn. Dieser widme ich von nun an meine geringe Fähigkeit».

[82] GROSSING, 1784 (b). HERMAND, 1969, erroneamente lo attribuisce a Grossing. Su *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti, Concordia discors*, 1768 cfr. VENTURI, 1976, pp. 237 ss. e AMIDEI, 1980.

[83] GROSSING, 1784 (b), p. XIII: «So viel ist wichtig, daß es der ganzen Menschheit äußerst angelegen seyn muß, sich diejenige Religion zu verschaffen, die ihr am meisten die zeitliche und ewige Glückseligkeit gewährt».

[84] GROSSING, 1786, I, pp. 159-160: «. . . Daß ich überhaupt ein Feind des Katholizismus, und vorzüglich der katholischen, sowie überhaupt aller christlichen Geistlichkeit, wie sie jezt ist, bin . . .».

tà di polemista politico e religioso Grossing non trovò in Germania ostacoli minori che nei territori asburgici. A Halle si scontrò con Johann Reinhold Foster, padre del più celebre Georg e allora censore in quanto decano della facoltà filosofica di quell'università: Forster si oppose strenuamente e con successo alla ristampa dell'*Allgemeines Toleranz- und Religionssystem* [85]. Grossing riuscì ciò nonostante a diffondere da Halle il *Rosensorden*, organizzazione di tipo massonico riservato a un pubblico femminile, per il quale era stampato con ampia tiratura il «Damenjournal» [86]. Un vasto pubblico, attirato dagli scopi dichiarati da Grossing, di contribuire cioè all'utile per il genere umano e al perfezionamento individuale, garantiva lo smercio delle sue produzioni letterarie, in quanto l'adesione al *Rosensorden* impegnava all'acquisto dei suoi libri. La pubblicazione alla fine del 1786 degli elenchi dei membri dell'ordine testimoniò dell'alto livello sociale delle dame affiliate e quindi del ruolo di spicco raggiunto da Grossing nell'affollato panorama tedesco delle società segrete e filantropiche.

Forte del successo indiscutibile del *Rosensorden* e ostacolato dall'opposizione di Forster a Halle, Grossing pensò a Berlino come alla sede adeguata alle sue ambizioni letterarie e politiche. Non essendo riuscito subito a ottenere quelle cariche di corte che riteneva commisurate alle proprie capacità, si rivolse direttamente all'opinione pubblica e raccolse intorno a sé giovani letterati irrequieti e senza lavoro da impiegare nella redazione del suo «Staatenjournal» [87]. Il modello di questo mensile, uscito per la prima volta nel gennaio del 1787, derivava esplicitamente dalle

[85] Cfr. Forster a Sömmerring, 10 settembre 1786, da Wilna, in FORSTER, 1978, pp. 546-547.

[86] Per quanto segue cfr. WADZECK, 1789, pp. 92 ss. e GRAGGER, 1923, pp. 25 ss.

[87] Cfr. WADZECK, 1789, p. 324: «. . . [Grossing] beschloß durch wichtige Staatsschriften und andere gelehrte Werke, sich jene Aufmerksamkeit, jenen Beifall zu erzwingen, der ihm auf andre Art nicht werden wollte».

«Annales» di Linguet e dal «Courier de l'Europe» di Brissot più che dalle riviste di Schlözer, Schirach, Hausen, Wekhrlin e Winkopp: alle riviste tedesche Grossing rimproverava di non individuare abbastanza sistematicamente il collegamento tra avvenimenti quotidiani e i loro principi e le loro conseguenze. La rivista avrebbe inoltre ospitato «proposte per il miglioramento delle istituzioni pubbliche» [88]. Il successo presso il pubblico berlinese fu grande, come dovette ammettere anche il suo malevolo biografo Wadzeck [89]. Grossing portava infatti nella discussione pubblica un atteggiamento che non era quello consueto anche nella migliore e più consapevole pubblicistica berlinese: Grossing si proponeva come il critico delle decisioni dei membri del governo in nome non solo di principi teorici ma degli interessi dei sudditi e non riconosceva più quella corrispondenza tendenzialmente automatica tra interessi del sovrano e interessi nazionali che era un caposaldo indiscusso della cultura politica dell'*Aufklärung* ufficiale. Già nel primo numero sottoponeva a discussione un saggio, apparso in tre parti sulla gazzetta ufficiale, l'«Intelligenzblatt», riguardo alla libertà di commercio con l'estero, che era opera del ministro von Arnim [90]. La discussione di argomenti così fondamentali, scriveva Grossing, dovrebbe essere pubblica e precedere le decisioni del governo in materia. «Noi tutti, il principe così come i suoi sudditi, siamo membri e parti costitutive di uno sta-

[88] «Staatenjournal», I, 1787, pp. 3-5: «... Vorschläge zur Verbesserung öffentlicher Staatsanstalten».

[89] WADZECK, 1789, p. 348: «Das Werk fand wegen seines frechen Tones, wegen der unerhörten Dreistigkeit, die selbst Brittische Preßfreiheit nicht dulden würde, wegen seiner tollkühnen Unverschämtheit, Leser und Freunde. Gewis kein Kompliment für unser lesendes Publikum».

[90] «Staatenjournal», I, 1787, pp. 56 ss. Il saggio di von Arnim, era stampato nell'«Intelligenzblatt», 1786, nn. 237, 261 e 287: il nome del ministro non era citato, ma Grossing era certamente a conoscenza di chi fosse l'autore.

to»[91]. Il governo d'altronde aveva sbagliato limitando nel passato la libertà di commercio, perché non si può impedire l'attività necessaria alla sopravvivenza, come si era fatto subordinando l'entrata in una corporazione al pagamento di una tassa; si rendeva d'altronde conto che chiedere l'abolizione della tassa equivaleva ad abbattere il sistema delle gilde. Il suo appello per una completa libertà di importazione delle merci straniere e la sua esaltazione della concorrenza come strumento per avere prodotti migliori o meno cari era anche un'apologia del commerciante, che formava, a suo giudizio, la classe più utile della società[92]. «Lo stato non ha bisogno di dare al commerciante alcun altro sostegno se non tenergli aperte e agevoli le vie di approvvigionamento . . . Lo stato deve controllare la totalità; occuparsi di singoli oggetti è contrario al suo dovere e sempre dannoso prima o poi allo stato stesso»[93]. Il sistema federiciano era esplicitamente criticato. «Che lo stato conceda [al commerciante] solo la libertà di cercare il suo profitto dove lo può trovare»[94]. Un saggio sui danni provocati al commercio slesiano da Federico II confermava nel numero seguente l'impostazione liberista di Grossing[95].

Più in generale prevedeva che in poco tempo tutti gli stati europei sarebbero stati costretti a concedere la libertà di importazione e di esportazione per ovviare al paradosso per cui alla tendenza al ribasso dei prodotti di lusso si accompagnava il rialzo delle merci agricole[96]. Un riflesso

[91] «Staatenjournal», I, 1787, p. 75: «Wir alle, der Fürst so gut als seine Unterthanen, sind Glieder und Bestandtheile eines Staatskörpers».

[92] «Staatenjournal», I, 1787, pp. 86-91.

[93] «Staatenjournal», I, 1787, pp. 92-93: «Der Staat hat übers Ganze zu wachen; sich mit einzelnen Gegenständen zu beschäftigen, ist pflichtwidrig, und immer, früher oder später, dem Staate selbst schädlich».

[94] «Staatenjournal», I, 1787, p. 100: «Der Staat erlaube ihm nur die Freiheit, seinen Gewinn dort zu suchen, wo er ihn finden kann».

[95] «Staatenjournal», II, 1787, pp. 126 ss.

[96] «Staatenjournal», V, 1787, pp. 225 ss.

di questa contraddittoria situazione Grossing vedeva esaminando le tabelle statistiche sulla mortalità a Berlino. Il commento era una tagliente messa sotto accusa della politica federiciana: troppi morti, troppi poveri, troppi soldati, troppo pochi medici [97]. Il benessere della popolazione era precedente e quindi non poteva essere subordinato alle esigenze dello stato, il cui scopo era unicamente garantire la sicurezza interna, sosteneva altrove, attaccando sia le dottrine cameralistiche di Justi sia quelle di Sonnenfels [98]. Dove proponeva i propri progetti di riforma, partiva da affermazioni che appartenevano alla cultura politica berlinese per svilupparne le premesse in una direzione chiaramente radicale. «Il benessere del popolo è lo scopo principale dello stato . . . [I re] hanno ricevuto la massima dignità nello stato alla sola condizione che dispongano tutto quanto è necessario per il suo bene e che appena non adempiono più a questo dovere, cessi il loro diritto a essere sovrani». Con una notevole innovazione rispetto alla tradizione consolidata, richiamava Machiavelli e la teoria ciclica delle forme di governo, interpretandola alla luce della teoria del diritto alla resistenza: tutte le forme di governo si evolvevano verso la monarchia temperata, che è la migliore in quanto «la resistenza contro uno solo è sempre anche più facile che contro un certo numero di persone, se queste abusano del potere e della forza loro attribuiti» [99]. Che queste non fossero semplici dichiarazioni di principio mostrano i passi delle sue riflessioni sul

[97] «Staatenjournal», IV, 1787, pp. 104 ss.

[98] «Staatenjournal», V, 1787, p. 359. Cfr. anche *Mein Urtheil über Friedrich II, König von Preussen*, in «Staatenjournal», III, 1787, pp. 358 ss., molto critico sul sovrano: «Er beging den unverzeihlichen Fehler, daß er zwischen Fürst, Staat und Staatsbürger einen so großen Unterschied machte» (p. 360).

[99] «Staatenjournal», II, 1787, pp. 234-236: «Das Wohlseyn des Volkes ist der Hauptzweck der Staaten . . . Sie [die Könige] empfangen die oberste Würde im Staate bloß unter der Bedingung, um alles, was zum Besten desselben gereicht, zu veranstalten, und sobald sie diese Verbindlichkeit nicht erfüllen, so hört auch von ihrer Seite das Recht auf,

sistema finanziario, in cui riassumeva le idee sui limiti dello stato e sui bisogni dei cittadini, rafforzandone l'impatto polemico con la constatazione che la maggior parte dei re e dei ministri sono «sempliciotti» [100]. La prima assemblea dei notabili in Francia era salutata, coerentemente con la sua posizione antiassolutista, con grande favore, come il ritorno a una prassi di consultazione di chi è, in ultima analisi, il vero oggetto delle decisioni statali e a queste più direttamente interessato» [101]. L'avversione idiosincratica per Giuseppe II e più in generale la sua attitudine antiassolutista lo indussero ad accogliere la sollevazione nei Paesi Bassi austriaci con vero entusiasmo, festeggiandola come «la vittoria della libertà», mentre era prevalente a Berlino la tendenza a interpretarla come una rivolta fomentata dal clero cattolico oscurantista [102].

L'ultimo numero della rivista, pubblicato all'inizio del 1788, portava alle sue estreme conclusioni il crescente antiassolutismo di Grossing: in una *Klagschrift der Menschheit an die Regenten der Staaten* si sosteneva la tesi che le disgrazie degli uomini derivano solo dai sovrani che hanno usato il potere dato loro dagli uomini. «Solo per essere felice l'uomo naturale divenne cittadino, perché solo la vita in società può garantire sicurezza e agio, cioè felicità» [103]. Lo stato è diventato strumento di oppressione, ha realizzato la separazione tra gli uomini, ha provocato

das sie haben, Fürsten zu seyn . . . Der Widerstand gegen einen ist immer auch leichter, als gegen mehrere, wenn dieses von ihnen anvertraute Macht und Gewalt mißbrauchen».

[100] «Staatenjournal», IV, 1787, *Allgemeine Hauptgrundsätze der Finanzkunst*, pp. 60 ss. L'affermazione che la gran parte dei sovrani è costituita da *Schwachköpfe* è a p. 69. Cfr. IV, 1787, pp. 347-348 per una lunga tirata contro i privilegiati.

[101] «Staatenjournal», V, 1787, p. 254.

[102] «Staatenjournal», XI, 1787, pp, 154 ss.

[103] «Staatenjournal», I, 1788, p. 4: «Nur um glücklich zu seyn, ward der freie Naturmensch zum Staatsbürger, weil nur das bürgerliche Leben Sicherheit und Bequemlichkeit, das ist: Glückseligkeit gewähren kann».

guerre, ha oppresso la ragione. Anche le speranze del dispotismo illuminato apparivano ora a Grossing illusioni: «Ai re gli uomini buoni sono sempre più sospetti dei cattivi e l'altrui virtù è sempre spaventosa» [104]. L'accumularsi degli errori rendeva la stessa esistenza dei troni incerta e Grossing dichiarava la necessità di una forma rappresentativa per correggere i possibili errori del sovrano. «Una monarchia limitata da parlamenti o assemblee resta incontestabilmente la migliore, la più naturale e la più razionale forma di governo» [105]. Il rapporto di difficile convivenza con la monarchia assoluta era così rotto clamorosamente: una critica serrata al progetto di von Zedlitz di riforma educativa, che Grossing avanzò in nome del diritto universale all'istruzione uguale per tutti, altro non fece che ribadire questa frattura [106].

Il radicalismo dell'ultimo numero dello «Staatenjournal» fu la premessa all'interruzione della rivista e alla fuga di Grossing da Berlino. L'arresto e l'estradizione in Austria conclusero immediatamente dopo la sua carriera pubblica come giornalista e organizzatore politico [107] e lasciarono senza possibilità di evoluzione sia le prese di posizione

[104] «Staatenjournal», I, 1788, p. 11: «Den Königen sind immer gute Leute verdächtiger als böse, und fremde Tugend ist für sie immer fürchterlich».

[105] «Staatenjournal», I, 1788, p. 25: «Eine durch Parlamente oder Landtage eingeschränkte Monarchie bleibt unstreitig die natürlichste, vernünftigste, beste Regierungsform . . .».

[106] «Staatenjournal», I, 1788, pp. 35 ss. Al centro delle critiche di Grossing era soprattutto l'idea fondamentale di Zedlitz che la riforma dell'educazione si dovesse realizzare secondo programmi d'insegnamento diversi per le tre classi di cittadini (cfr. HEINEMANN, 1974, pp. 45 ss.); Grossing vi opponeva la tesi che «Die Erziehung der Jugend muß in allen Klassen der Menschen ganz gleich seyn. Denn was ist Erziehung des Kindes anders als dessen Bildung zum Menschen?» (p. 46).

[107] Cfr. GRAGGER, 1923, pp. 32 ss. Per l'ostilità dell'élite politica e intellettuale berlinese contro Grossing e i tentativi di censura nei suoi riguardi cfr. la lettera di Siebmann a Nicolai, 28 febbraio 1788, Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 71.

contro la monarchia assoluta sia la rete di organizzazione di tipo massonico attivata nel corso degli anni ottanta, il cui ultimo frutto, l'*Orden der Harmonie von Seth*, confermava dietro i simboli e la terminologia mutuati dall'esoterismo egizio un programma rivolto contro la religione istituzionale e la degenerazione dispotica dei sovrani europei [108].

Il significato di questa ampia critica ai principi e alla prassi dell'assolutismo proposta da Grossing all'opinione pubblica berlinese è tanto più chiaro se si richiama brevemente la linea politica suggerita contemporaneamente dal più noto e discusso degli scrittori prussiani estranei all'*Aufklärung* ufficiale, il teologo Bahrdt, che è stato più volte indicato come il più rappresentativo degli illuministi radicali attivi nella monarchia [109]. Bahrdt è ricordato soprattutto perché la sua aspra polemica contro il *Religionsedikt* prussiano del 1788 interpretò la resistenza dei teologi razionalisti alla nuova, più restrittiva politica religiosa voluta da Wöllner, ministro per il culto di Federico Guglielmo II [110]. L'analisi dei suoi scritti di argomento politico rivela però l'estraneità di Bahrdt ai temi antiassolutisti che lentamente e non senza incertezze erano elaborati a Berlino in quegli stessi anni. Ancora nel 1792 Bahrdt si riconobbe esplicitamente nella positività di un governo paternalista che avrebbe dovuto rispettare i diritti naturali (che Bahrdt elencava) e una sfera di libertà propria del singolo: il sovrano conservava la responsabilità di essere

[108] Cfr. il programma della società in WADZECK, 1789, pp. 307 ss.

[109] Su Bahrdt il dibattito è stato recentemente molto serrato. Più che la biografia ben documentata ma scarsamente interpretativa in FLYGT, 1963, cfr. il dibattito che da prospettive diverse ha visto contrapposti MÜHLPFORDT, 1976 e LÜTKEHAUS, 1980 da una parte e HERRMANN, 1981 e GARBER-SCHMITT, 1983 dall'altra, più inclini questi ultimi a una prudente valutazione degli aspetti radicali del pensiero e dell'attività di Bahrdt.

[110] In questo senso cfr. soprattutto VALJAVEC, 1951, pp. 135 ss. che analizza il brano satirico di Bahrdt *Das religionsedikt. Ein Lustspiel in fünf Aufzügen* come documento fondamentale del suo radicalismo politico.

autore del processo di *Aufklärung* e giudice inappellabile del grado di razionalità raggiunto dai sudditi [111]. L'ammissione della critica pubblica all'esercizio del potere era annullato come problema, da una parte, riconoscendo ai cittadini il diritto di commentare le leggi del sovrano e il dovere di ubbidire, dall'altra affermando astrattamente l'identità normativa tra la legge e la volontà della nazione, ma demandando «secondo natura» al più saggio il compito di dichiarare come effettivamente si configurasse questa identità [112]. Pur concependo l'idea di un'*Aufklärung* assoluta [113], accessibile a ogni uomo perché costituita da «concetti distinti e propria profonda persuasione» [114], Bahrdt era interessato in primo luogo alla ricerca della verità non condizionata dal potere delle chiese: l'autorità della chiesa era mantenuta nel suo valore di conferma per ciò che la ricerca razionale riteneva vero, ma non era riconosciuta da Bahrdt come unica fonte di verità [115]. La potenzialità critica della ragione nei confronti della problematica religiosa, che del resto Bahrdt stesso esercitò con scandalo e clamore negli anni del suo soggiorno a Halle, perdeva, a differenza di quanto si può constatare in Knüppeln, Cranz e Grossing, ogni significato emancipatorio quando si allontanava dal campo teologico. Bahrdt certo si augurava che il mondo si trasformasse in un paradiso, e ciò sarebbe accaduto se «poco a poco gli uomini si fossero abituati all'uso autonomo e libero della ragione nella ricerca delle verità morali ed economiche, si fossero svincolati dalla tradizione, dai pregiudizi, dalla superstizione e dall'entusiasmo, in modo tale da giungere a una

[111] BAHRDT, 1792.

[112] BAHRDT, 1792, pp. 92 e 67-68.

[113] BAHRDT, 1789 (a), p. 45. La migliore analisi di questo testo è in SCHNEIDERS, 1974, pp. 88 ss. con la precisa caratterizzazione del *Selbstdenken* come perno della concezione di *Aufklärung* proposta da Bahrdt.

[114] BAHRDT, 1789 (a), p. 9: «. . . deutliche Begriffe und eigene gründliche Überzeugung».

[115] BAHRDT, 1789 (a), p. 72.

certa libertà e una maggiore attività dello spirito» [116]. Lo stato avrebbe tratto da quest'evoluzione solo vantaggi: i sudditi «illuminati» sono più facili da governare, perché avrebbero seguito le leggi per convinzione, e sono di per sé «incapaci di ribellarsi», perché riflettono e sono liberi dalle passioni. Al sovrano sarebbe toccato favorire questo processo promuovendo la libertà di stampa e l'educazione e abolendo l'idea di ortodossia religiosa [117].

Fondamentale per cogliere l'orientamento politico di Bahrdt è inoltre tenere presente come questi affrontò l'eventualità che il singolo sovrano non si adoperasse per la diffusione dei lumi: in questo caso erano le società segrete a doversi assumere questo compito. I misteri di Eleusi avevano preservato l'esempio di alta moralità e la *Deutsche Union*, che Bahrdt stesso aveva fondato, li avrebbe imitati ora. «L'imperante corruzione dei costumi rende necessarie la cautela e le assicurazioni». Era esclusa la possibilità che le società segrete potessero svolgere un ruolo politico diretto: la *Deutsche Union* di Bahrdt doveva quindi avere la funzione esclusiva di diffondere i lumi attraverso un'élite di uomini dediti alla salvaguardia degli eterni valori morali sempre minacciati da «tutte le riforme delle costituzioni politiche e religiose» [118].

La concentrazione sui valori morali e religiosi e la sfiducia

[116] BAHRDT, 1789 (a), p. 198: «Wenn wir es dahin bringen, daß nach und nach die Menschen in moralischen und ökonomischen Wahrheiten zu eignem und freien Gebrauche der Vernunft gewöhnt, von Herkommen, Vorurtheilen, Aberglauben und Schwärmerei entfesselt werden, und so zu einer gewissen Freiheit und vermehrten Thätigkeit des Geistes gelangen, so wandeln wir die Welt in ein Paradieß».

[117] BAHRDT, 1789 (a), pp. 224-225 e 246-247.

[118] BAHRDT, 1789 (a), pp. 292: «Wo ist die Verbindung, in welcher unter allen Reformen politischer und religiöser Verfassungen kein Kentnis verloren geht, sondern von Menschen zu Menschen unter den Auserwählten fortgepflanz wird?». Sulla concezione della massoneria e dei suoi rapporti con il cristianesimo rettamente inteso (Bahrdt riteneva che Cristo avesse fondato una società segreta analoga alla massoneria, sulla quale si fondava la distinzione tra cristianesimo esoterico ed essoterico) cfr. EPSTEIN, 1966, pp. 118 ss.

in forme di organizzazione che non fossero strettamente elitarie nel senso dell'eccellenza morale rendeva la *Deutsche Union* estranea ai temi politici della discussione contemporanea. Anche le autorità prussiane erano del resto persuase che l'organizzazione non aveva alcuna pericolosità e si guardarono dal contrastarne le attività [119]. Nel 1789 Bahrdt stesso del resto aveva ampiamente argomentato nello stesso contesto fiducia dei progressi dell'*Aufklärung*, drastico restringimento della dimensione politica del *Bürger* e riduzione del ruolo di questo all'esclusiva dimensione economica.

«Il fatto che il sovrano sia un capo saggio oppure scarsamente perspicace, duro oppure ostile, in breve il suo più o meno grande valore personale non riguarda assolutamente il vostro giudizio. Al massimo possono arrogarsi questo diritto i consiglieri di stato e i dotti . . . Il vero borghese patriota è soddisfatto della volontà della provvidenza divina, la quale gli è manifesta a sufficienza dal fatto che il sovrano detiene il potere» [120].

3. *Tra Berlino e Parigi*

Per una parte degli scrittori e giornalisti legati a Berlino durante gli anni ottanta gli editti del 1788 sulla religione e

[119] Cfr. i materiali d'archivio citati in KOBUCH, 1977, in particolare p. 285. Cfr. anche la corrispondenza di Bahrdt con Weishaupt citata in ROSSBERG, 1942, p. 89, in cui Bahrdt chiedeva di far riferimento all'*Illuminatenorden* per meglio diffondere le società di lettura che aveva intenzione di fondare nel territorio tedesco.

[120] BAHRDT, 1789 (b), p. 155: «Denn daß der Regent ein weiser oder minder einsichtsvoller, harter oder feindlicher etc. Herr ist, kurz sein ganz persönlicher Werth oder Unwerth liegt ganz außerhalb eurer Beurtheilung. Diese dürfen sich allenfalls nur Staatsräthe und Gelehrte anmaßen . . . Der wahre bürgerliche Patriot acquiesciret in dem Willen der göttlichen Providenza, welcher ihm dadurch genugsam zu erkennen gegeben hat, daß der Regent die Gewalt hat». Su questo testo cfr. in particolare l'analisi di HERRMANN, 1981, che a ragione sottolinea da una parte i limiti politici della concezione dell'*Aufklärung* propria di Bahrdt e dall'altra la precisione con cui vengono identificati i tratti caratteristici del rapporto tra stato e borghesia come classe sociale. Cfr. anche l'esclusione di temi di critica politica dal suo periodico di recensioni «Neue Litteratur-Briefe», 1786.

sulla censura furono essenzialmente la conferma di una crisi morale, ma anche sociale e istituzionale dello stato che si presentava come l'espressione di uno *Zeitalter der Aufklärung* ma che già nel regno di Federico II aveva integrato in modo insufficiente strati di popolazione nelle strutture del potere e non era riuscito ad affrontare adeguatamente problemi come la militarizzazione della società o la persistenza della servitù della gleba. Per altri come Villaume, Würzer e Riem l'evoluzione interna prussiana, annunciatasi tra il 1786 e il 1788, significò una profonda e travagliata revisione pubblica delle ragioni in favore della monarchia assoluta che si concluse con la frattura netta nei confronti delle istituzioni di governo berlinesi. Nella valutazione degli editti voluti da Wöllner principalmente come strumenti contro il razionalismo teologico è opportuno comunque ricordare che il *Religionsedikt*, inteso a vincolare l'insegnamento della religione ai libri simbolici luterani, suscitò un aspro dibattito sulla libertà di religione ma ebbe conseguenze concrete di portata assai modesta [121] e che i provvedimenti di censura, destinati effettivamente ad allontanare da Berlino sia la «Berlinische Monatsschrift» sia la «Allgemeine deutsche Bibliothek» e ad appesantire i rapporti tra i nuovi organi della censura e gli scrittori, iniziarono ad avere un impatto operativo dal 1791 [122]. Se quindi per alcuni pensatori collocati negli

[121] Cfr. soprattutto HINTZE, 1915, p. 411, per il quale l'editto fissò anzi legislativamente gli spazi di libertà religiosa, e, più recentemente, HEINEMANN, 1974, p. 267, che cita l'unico caso di un pastore estromesso in seguito all'editto.

[122] Cfr. MÖLLER, 1983 (b). La tendenza a non drammatizzare gli effetti di entrambi i provvedimenti era già propria degli ambienti illuminati contro i quali erano peraltro diretti. Biester scrisse a Münter il 27 febbraio 1789 (in MÜNTER, 1925-1949, V, p. 44): «Wie können Sie, mein Bester, glauben, daß unsre Censur nun mit einem mal so strenge geworden sei? Das neue Censur-Edikt ist in materialibus äußerst gelinde u. billig; nur in der Form kann es manches drückende für den Verleger u. Buchdrucker (aber eigentlich nichts für den Schriftsteller) haben. Jenes andere famosere Edikt vom 19 Jul. 88 ist durch die Gelegenheit der Würzerschen Sache erlassene Kabinetsorder genauer bestimmt, u. vom Throne selbst für ein kirchliches Polizeigesetz bloß erklärt worden. Also trifft er nur die Theologen, u. selbst diese nur, in

anni ottanta nettamente nel gruppo degli illuministi gli editti di Wöllner ebbero conseguenze teoriche tanto determinanti, ciò fu perché i provvedimenti del governo fecero precipitare un processo di politicizzazione che fino allora era maturato e si era espresso nelle categorie dominanti e largamente accettate dell'illuminismo ufficiale.

L'accettazione dell'eccellenza della cultura dell'illuminismo berlinese, delle sue gerarchie interne e dei suoi principi intellettuali è la nota dominante dei primi scritti di Villaume. Berlinese di origine francese, dal 1787 professore di morale e di letteratura al ginnasio «Joachimsthal» della capitale dopo un periodo di attività a Halberstadt, Villaume si dedicò inizialmente alla pedagogia, scrivendo libri di testo che non si distinguono in modo rilevante nel panorama contemporaneo della pedagogia tedesca di ispirazione illuminista [123]. La sua *Histoire de l'homme*, pubblicata per la prima volta nel 1783, elaborava senza particolare originalità nozioni elementari sulla storia filosofica dell'uomo e della società, destinate a giovani allievi e fu blandamente apprezzata da Bahrdt [124]. La presenza di un suo saggio nella «Berlinische Monatsschrift» prova la sua vicinanza all'élite intellettuale ufficiale, malgrado l'ostilità di Nicolai [125]. Il concetto di *Aufklärung* esposto allora da

soweit sie auf der Kanzel stehn. Wie man aus allem sieht, hat es mehr ein Schreckenschuß zur Gründung der neuen Autorität sein sollen, als wirklich jemand treffen sollen ... Gedrückt wird aber Niemand, weder Geistlicher noch anderer Gelehrter; weil man durchaus alles Aufsehen u. Lärmgeschrei (was aus der Verfolgung gleich entstehen würde) vermeiden will».

[123] Notizie bibliografiche su Villaume sono in GARBER, 1974, pp. 191-192, che sottolinea soprattutto il suo rapporto con Campe. Cfr. ora l'equilibrato saggio di NEUGEBAUER, 1986, incentrato sul rapporto tra Villaume e l'eredità federiciana, mentre eccessivamente orientate a interpretarne la figura in termini di spirito rivoluzionario *tout court* sono le pagine dedicategli in GILLI, 1983, pp. 193-194.

[124] BAHRDT, 1787, p. 193.

[125] Cfr. VILLAUME, *Was kann und darf man von den neuesten Reformationen des Erziehungswesens erwarten und fordern*, in «Berlinische Monatsschrift», VI, 1785, pp. 546 ss.

Villaume era del resto esplicitamente espresso sulla base degli scritti di Gedike, massimo pedagogista prussiano, oltre che, come si è visto, direttore della «Berlinische Monatsschrift». Per Villaume la diffusione dei lumi doveva seguire una certa gradualità e doveva adattarsi ai bisogni di ogni ceto. «L'uguaglianza nell'*Aufklärung* sarebbe dannosa, anzi impossibile». Villaume interpretava il razionalismo illuminista qui come fattore di stabilizzazione entro la società civile, come ampliamento delle capacità di adattarsi e utilmente contribuire alle esigenze poste dalle istituzioni statali per il proprio perfezionamento, e non come potenzialità eminentemente critica dell'individuo nei confronti dello stato. I bisogni della società erano preminenti fin dall'inizio sulle capacità di sviluppo delle facoltà del singolo [126]. L'editto sulla religione parve a Villaume negare il diritto alla libertà di coscienza: lo scritto polemico contro il provvedimento non si arrestava però alla difesa dell'autonomia della coscienza, ma, portando nella discussione una riflessione più direttamente politica, assegnava allo stato come unico ambito di intervento la tutela sulla pace pubblica e riconosceva che la coincidenza tra il perfezionamento del singolo e l'orientamento governativo non sempre era automatica [127]. Inoltre Villaume introduceva un criterio di necessità del consenso ai provvedimenti governativi, che metteva l'editto sulla religione nella posizione di non essere «commisurato ai nostri tempi» [128]. Contemporaneamente, negli scritti di argomento pedagogico per la *Allgemeine Revision* di Campe passò a sostenere che tutte le facoltà umane del singolo devono essere

[126] Cit. in STUKE, 1975, pp. 260-262: «Die Aufklärung muß . . . ihre Grade haben. Gleicheit der Aufklärung würde schädlich, ja unmöglich sein».

[127] VILLAUME, 1788, pp. 26-27. Cfr. anche p. 50: «Sollten sich die Pflichten des Regenten wohl weiter, als über das bürgerliche Wohl des Staats und der Unterthanen erstrecken?».

[128] VILLAUME, 1788, p. 36: «. . . Ob dieses Edict unsern Zeiten angemessen ist?».

sviluppate nel processo educativo e non solo quelle corrispondenti alla sua posizione nella società cetuale [129].

Dalla riflessione religiosa e pedagogica Villaume trasse immediatamente una prospettiva di natura politica. Già in un discorso di commemorazione di Federico II, tenuto alla società letteraria di Halberstadt nel 1786, il tema centrale era stato la teorizzazione del diritto popolare a giudicare i provvedimenti del sovrano, essendone i sudditi i diretti destinatari ed eventuali vittime. La forte riduzione del ruolo del sovrano, ostacolato secondo Villaume non solo dalle tentazioni sensuali della corte e dagli errori indotti dai consiglieri interessati, ma anche dall'impossibilità pratica di sapere tutto e tutto fare [130], era il punto di partenza per una rimeditazione dei temi generali della convivenza umana nei suoi vari aspetti che Villaume condusse in parallelo ai progressi della rivoluzione in Francia. In due dissertazioni per concorsi accademici, pubblicate solo nel 1793, affrontava i temi della libertà nel mondo moderno e nell'antichità, approfondendo gli spunti maturati nella contrapposizione all'editto di religione [131]. Il dato più interessante è che Villaume progressivamente tendeva a separare l'ambito di azione dello stato da quello della società-nazione e a restringere le competenze del governo, considerando la sua azione politica (nel senso di aumentare la forza dello stato nei confronti degli altri stati) piuttosto che civile, cioè finalizzata al benessere degli uomini [132]. La costrizione era caratteristica della sfera statale-governativa, la libertà era propria dell'attività svolta nella società. Pertanto il governo non poteva che essere inefficace nella

[129] Cfr. la discussione in HEINEMANN, 1974, pp. 189 ss.

[130] VILLAUME, 1793, *Gedächtnisrede auf Friedrich II*, pp. 247 ss.

[131] VILLAUME, 1793, *Abhandlung über die Preisfrage der Akademie zu Padua: von der Freiheit der Handlung*, pp. 1 ss. e *Abhandlung über die Frage: worin bestand, bei den Atheniensern, den Lacedämoniern und den Römern, die öffentliche Erziehung? Kann aus der Vergleichung ein Plan genommen werden, der zu unsern Sitten und unserer Regierungsverfassung paßt?*, pp. 129 ss.

[132] VILLAUME, 1793, p. 9.

sua volontà di provvedere all'economia che solo la libertà poteva far prosperare e non la coazione. Riprendendo temi polemici già accennati da Mendelssohn e proposti al grande pubblico nella rivista di Grossing, Villaume attaccava tutto il sistema di controllo statale sia sulla produzione sia sui prezzi sia sulla distribuzione dei prodotti. «Chi però ha fatto voi [i governanti] tutori del popolo? Chi vi dà il diritto di imporre al popolo una felicità secondo i vostri gusti che non sono i suoi?» [133]. La conservazione della struttura corporativa, prevista dall'*Entwurf zu dem neuen Preußischen Gesetzbuch* e passata poi nelle disposizioni dell'*Allgemeines Landrecht*, era dichiarata un'offesa ai diritti della nazione. Più in generale il governo non avrebbe dovuto occuparsi dei «mestieri borghesi» [134], lasciando all'equilibrio della società il raggiungimento del punto ottimale sia nel livello dei prezzi sia nella quantità e nella qualità dei prodotti. «Sarebbe da augurare che si potesse levare la costrizione ... È assolutamente dubbio che i governi si decidano a restituire alle nazioni la desiderabile libertà di attività produttiva. Forse non potrebbero anche volendolo. Le cose sono ora così rovinate che è difficile ripristinare il bene» [135]. Ciò nonostante secondo Villaume si apriva all'umanità la prospettiva di una vita più libera [136]. La proiezione nel futuro era anche il risultato del confronto tra le repubbliche dell'antichità e gli stati moderni: connaturata alla libertà delle repubbliche classiche era l'educazione delle forze della persona per farne un cittadino, la cui identità si esauriva nella dedizione as-

[133] VILLAUME, 1793, p. 37: «Wer hat euch aber zum Vormund für das Volk bestellt? Wer giebt euch das Recht, dem Volke eine Glückseligkeit aufzuzwingen nach eurer Art, die es nicht mag?».

[134] VILLAUME, 1793, pp. 81-84.

[135] VILLAUME, 1793, p. 121: «Es zu wünschen wäre, das man den Zwang aufheben könnte ... Es ist äusserst zweifelhaft, daß die Regierungen sich entschließen, den Nationen die wünschenswerthe Freiheit der Betriebsamkeit wieder zu geben. Vielleicht könnten sie nicht, wenn sie es gleich wollten. Denn die Sachen sind nun einmal so verdorben, daß das Gute schwer wieder herzustellen ist».

[136] VILLAUME, 1793, p. 125.

soluta al bene della cosa pubblica. La frattura con i tempi moderni era incolmabile [137]. Lo stato non doveva formare solo soldati, perché il suo scopo non era la propria esistenza che «è solo un mezzo; e il suo fine è il bene degli individui da cui è formato il tutto». Lo stato deve ora lasciare ai suoi cittadini tempo per vivere e tempo per godere, ma anche provvedere a che «l'intelletto, i costumi e le forze fisiche del cittadino e dell'uomo» siano formate in modo che ne risulti un tutto armonico [138]. Il rapporto tra l'individuo e lo stato non era disegnato da Villaume in funzione di un'estraneazione dallo stato, piuttosto in funzione del ricupero di una più matura e generale consapevolezza di appartenere allo stato fondata sulla ragione [139]. «Non dobbiamo correre dietro alla gran massa dei nemici della ragione e dei lumi, ripetendo che il popolo non è capace di alcuna convinzione conforme alla ragione; ciò non è vero. Il popolo e i giovani hanno anch'essi la ragione; e si deve solo formare la loro ragione e parlare alla loro ragione» [140].

La pubblicazione di queste dissertazioni accademiche che con indubbia chiarezza mostravano il dissenso di Villaume da aspetti fondamentali della politica interna prussiana coincise con le sue dimissioni da professore al ginnasio «Joachimsthal», incarico diventato evidentemente incompatibile con l'evoluzione del suo pensiero politico; Villaume si ritirò a vita privata sulle terre del conte von Revent-

[137] VILLAUME, 1793, *Abhandlung über die Frage: Worin bestand, bei den Atheniensern, den Lacedämoniern und den Römern, die öffentliche Erziehung? Kann aus der Vergleichung ein Plan genommen werden, der zu unsern Sitten und unserer Regierungsverfassung paßt?*, pp. 129 ss.

[138] VILLAUME, 1793, pp. 169-170: «Der Staat hat am Daseyn nicht genug; ihr Daseyn ist nur ein Mittel; und sein Zweck ist das Wohl der Einzelnen, aus welcher das Ganze besteht».

[139] VILLAUME, 1793, pp. 178-179.

[140] VILLAUME, 1793, p. 225: «Wir müssen es, den grossen Haufen der Feinde der Vernunft und Aufklärung nicht nachbeten, daß das Volk keiner vernunftmäßigen Überzeugung fähig ist; das ist nicht wahr. Volk und Jugend haben auch Vernunft; und man muß nur ihre Vernunft bilden und zu ihrer Vernunft reden».

low nell'isola danese di Führen. Prima di abbandonare la capitale aveva tentato invano di far pubblicare a Berlino una seconda raccolta di saggi, che uscirono infine ad Altona nel 1794, dove non solo non c'era censura ma era attivo un gruppo di giacobini che forse erano in contatto con Villaume. In queste *Abhandlungen* non è rintracciabile alcuna volontà esplicitamente rivoluzionaria, ma è evidente lo sviluppo di temi già presenti nelle riflessioni precedenti e che gli avvenimenti francesi avevano posti in nuova luce [141]. I francesi erano diventati il punto di riferimento di Villaume e malgrado i saggi fossero stati scritti prima del Terrore, va segnalato che Villaume non modificò il testo per la pubblicazione nel 1794. L'elemento fondamentale della prospettiva affermata da Villaume è lo sforzo di dimostrare l'esemplarità del tentativo francese di creare istituzioni rappresentative nelle quali si concretasse in forme nuove e istituzionalmente solide il patriottismo come senso di responsabilità per la pubblica felicità [142]. In concreto Villaume traeva dall'esperienza francese la prova che non si può amare una patria che ha una costituzione ingiusta e confermava l'importanza delle istituzioni di governo nel guidare le forze della nazione [143]. Quindi Villaume dava un quadro di organizzazione politica ideale formata da una democrazia rappresentativa con istruzioni vincolanti ai deputati, in cui tutti i cittadini partecipassero a turno all'amministrazione della giustizia e dove l'esercito diventasse uno strumento di partecipazione ai destini dello stato [144]. Permanevano in Villaume tuttavia la volontà di non rendere irreversibile la frattura tra nazione e governo tradizionale: le istituzioni rappresentative dovevano

[141] VILLAUME, 1794.

[142] VILLAUME, 1794, *Welche sind die Mittel, die Vaterlandsliebe bey dem Volke zu erwecken?*, pp. 7 ss.

[143] VILLAUME, 1794, p. 16. Il problema era quello politico di avvicinare gli interessi dei singoli e della nazione: «Hierzu ist die Kunst nöthig, da man diese höhern Entwicklungen von dem natürlichen Fortgange der Kräfte unmöglich erwarten darf» (p. 16).

[144] VILLAUME, 1794, pp. 34 e 41.

essere ragione di collaborazione, di coinvolgimento del popolo nell'elaborazione delle leggi e nelle responsabilità di autogoverno a livello locale e non di minaccia di autodistruzione per la comunità politica [145]. La conquista della più ampia libertà e giustizia sarebbe avvenuta comunque all'interno di un'evoluzione che doveva saper controllare anche le rotture di continuità. «La prudenza è sempre necessaria quando si tratta di sradicare abusi consolidati, che a volte sono innestati nell'intero complesso delle cose ed è ancor più necessaria quando si tratta di rovesciare tutto e usare violenza di modo che sarebbe gravissima imprevidenza affrettarsi e buttarsi da un male in uno ancora peggiore» [146]. Verità e ragione, e libertà di pensiero erano il fine della storia umana, la sua «necessità»: opporvisi, come voleva Necker in *De la religion*, sarebbe stato disastroso e inutile [147]. La ricerca di una composizione dei contrasti tra prospettive di riforma radicale e ricerca di un interlocutore nel governo prussiano indusse Villaume in uno dei saggi del 1791 a formulare un elenco di proposte di riforma che avevano un diretto riferimento alla monarchia prussiana: favorire l'eguaglianza tra i ceti, stimolare la libera attività dei cittadini, essere in grado di rendere conto alla nazione dell'amministrazione dello stato, sostenere concretamente gli strati più poveri della nazione, abolire, sia pur gradualmente, la servitù della gleba, riformare radicalmente il sistema dell'accisa [148].

Questo «dignitoso e modesto esame della verità», come Villaume definiva le sue dissertazioni, mostrano il tentativo di assorbire il favore per la rivoluzione francese nel

[145] VILLAUME, 1794, p. 57.

[146] VILLAUME, 1794, *Welche Grundsätze und welche Gesinnungen muß man den Menschen, zu ihrem Wohl, einzuflößen suchen*, pp. 61 ss.

[147] VILLAUME, 1794, pp. 166 («Lasset der Wahrheit und Vernunft, lasset der Aufklärung und Denkfreyheit ihren Lauf; gebet nach, schicket euch in die Zeit, füget euch in die Nothwendigkeit») e 173.

[148] VILLAUME, 1794, *Welche sind die Mittel, dem Volke die Nahrung zu versichern, und zwar dergestalt, daß man die Beschwerden des Mangels abwende, ohne dem Ackerbau zu schaden*, pp. 229 ss.

pensiero educato ai valori della ragione, della libertà di pensiero e del rispetto per l'autorità, mettendo in ombra le implicazioni rivoluzionarie che questi valori sviluppavano in un contesto politico come quello prussiano, dove dal 1792 la contrapposizione alla Francia e agli ideali che questa rappresentava erano, sia pure in modo contrastato, diventati cardine del comportamento statale soprattutto per ragioni legate alla posizione prussiana nel contesto degli equilibri europei.

La continuità di fondo nella cultura politica tra la fine degli anni ottanta e gli anni novanta e la permanenza di una prospettiva riformatrice e non rivoluzionaria furono i tratti distintivi di un'area filofrancese tra gli intellettuali attivi a Berlino, tra i quali Riem e Würzer ebbero un profilo particolarmente netto e che con Villaume condivisero l'allontanamento da Berlino. Würzer giunse a Berlino nel 1788, dopo aver tentato senza successo la carriera accademica a Göttingen tra il 1780 e il 1782 ed essere stato editore della rivista «Deutsche Annalen» ad Amburgo, sua città natale [149]. A Berlino entrò subito in conflitto con le autorità per aver pubblicato un opuscolo contro l'editto di religione che contrapponeva la tolleranza e la liberalità intellettuale di Federico II alle tentazioni inquisitoriali di Federico Guglielmo II [150]. Il processo suscitò grande scalpore e Würzer fu condannato a sei settimane di prigione [151]. Rimase ciò nonostante a Berlino dove aprì una scuola privata e fu editore del settimanale «Beherzigungen». La rivista durò solo 9 numeri e si pose nella tradizione dell'*Aufklärung* impegnata nella critica morale e civile, accentuando i temi della condanna morale per l'ozio dei nobili e dell'obbligo per tutti di contribuire al comu-

[149] La migliore e più completa trattazione di Heinrich Würzer, con uno spiccato interesse per la sua attività negli anni novanta e senza porsi il problema del suo rapporto con la cultura politica da lui stesso elaborata negli anni ottanta, è in GRAB, 1966, pp. 145 ss.

[150] WÜRZER, 1788.

[151] Cfr. il resoconto molto dettagliato del processo e del periodo di prigionia in CRANZ, 1790 (c), III, pp. 67 ss.

ne benessere. «Ogni occasione persa per perfezionare le nostre forze spirituali, per migliorare i nostri governi, diminuisce la nostra stessa felicità» [152]. Anche per Würzer la rivoluzione francese rappresentava la realizzazione dei valori di ragione e libertà calpestati dal dispotismo e dall'intolleranza clericale. Nel suo *Revolutions-Katechismus*, pubblicato a Berlino nel 1793 e terminato prima dell'esecuzione di Luigi XVI (la prefazione è datata 13 gennaio 1793), utilizzò le tesi contrattualistiche sulle origini della società civile per spiegare la legittimità della rivoluzione in Francia, in una prospettiva che non era radicalmente diversa da quella adottata contemporaneamente da Svarez per spiegare nei *Prinzenvorträge* le gravi responsabilità dei sovrani francesi [153]. Anche per Würzer in Francia la situazione per i sudditi era diventata insostenibile, ma non si risparmiavano critiche agli eccessi della folla rivoluzionaria, mostrando il tentativo di dare un'interpretazione della rivoluzione come ripristino della legalità violata dalla monarchia [154]. L'ansia di vedere trionfare nel mondo la libertà si fondeva con l'appello ai sovrani ad amministrare secondo giustizia le sorti dei popoli loro affidati e a rispettare «i diritti dell'uomo e del cittadino» [155]. Anche la definizione di libertà non aveva in sé elementi di sovversione del governo assoluto: «essa consiste nella facoltà di fare tutto quanto non è vietato dalle leggi calcolate nel miglior modo possibile in funzione della felicità dello stato e dei suoi singoli membri» [156]. Espressioni di fiducia verso lo

[152] «Beherzigungen», 1790, p. 34: «Jede Verabsäumung gesellschaftlicher Pflichten ist Beleidigung der Menschheit. Jede verabsäumte Gelegenheit unsere Seelenkraft zu vervollkommen, unsere Regierungen zu verbessern, ist Verminderung unserer eigene Glückseligkeit».

[153] SVAREZ, 1960, p. 480.

[154] WÜRZER, 1793, pp. 44-45.

[155] WÜRZER, 1793, p. 53.

[156] WÜRZER, 1793, p. 73: «Ich würde . . . die Freiheit so erklären: sie besteht in der Befugniß alles zu thun, was die auf die Glückseligkeit des Staats und der einzelnen Mitglieder desselben am besten berechneten Gesetze nicht verbiethen».

stato prussiano e verso il suo governo erano disseminate nel testo [157]. Anche sul tema della libertà politica nei suoi rapporti con la libertà civile, Würzer restava entro l'impostazione dell'*Aufklärung*: la libertà civile era sì considerata in posizione di grande incertezza là dove la libertà politica era assente, ma la stessa libertà politica era definita da Würzer come «il diritto del popolo, cioè di tutti i cittadini, a farsi comandare, secondo certe regole esattamente determinate, da un potere pubblico liberamente scelto a questo fine o comunque approvato» [158]. La libertà politica rimaneva però svincolata dal presupposto dei meccanismi costituzionali. «Una forma di governo, con cui il popolo si trova bene, è la migliore per questo popolo; e si comporterebbe da pazzo se, a rischio di vedere lo stato straziato da disordini interni e di vedere scorrere il sangue dei cittadini, volesse mutare la sua forma di governo solo perché un altro popolo è felice sotto un altro governo» [159]. La sua positiva valutazione della costituzione francese del 1791 si fondava sull'apprezzamento per la protezione della proprietà privata e sulla negazione dell'uguaglianza economica come valore; l'esclusione dei nullatenenti dalle responsabilità politiche dirette o indirette era approvata da Würzer [160].

[157] Cfr. ad esempio, pp. 93-94 con citazioni dai paragrafi 77 e 79 dell'*Einleitung* dell'*Allgemeines Gesetzbuch für die Preußischen Staaten*.

[158] WÜRZER, 1793, p. 135: «Die bürgerliche Freiheit ist da am wenigsten gesichert, wo die politische Freiheit fehlt. Diese besteht in dem Rechte des Volks, d.i. aller Staatsbürger, sich von einer freiwillig dazu bestellten, oder doch gebilligten öffentlichen Macht, nach gewissen genau bestimmten Grundgesetzen regieren zu lassen».

[159] WÜRZER, 1793, pp. 138-139: «Eine Regierungsform, bei der ein Volk sich wohlbefindet, ist für dieses Volk die beste; und es würde rasend handeln, wenn es, auf die Gefahr, den Staat durch innere Unruhen zerrüttet und das Blut der Bürger fließen zu sehen, seine Regierungsform ändern wollte, bloß weil ein anderes Volk unter einer andern Regierung auch glücklich ist».

[160] WÜRZER, 1793, pp. 191-192.

Da questa cultura politica espressa negli anni del soggiorno berlinese si sviluppò la successiva attività politica e pubblicistica di Würzer ad Amburgo e ad Altona, in cui il sostegno alla politica francese dal Terrore alla Convenzione si espresse con il vocabolario e attraverso i valori dell'*Aufklärung* prerivoluzionaria. La rivista da lui edita nel 1795, i «Neue Hyperboreische Briefe», riprendeva il titolo della rivista di Wekhrlin e la sua apologia, quasi del tutto isolata nella Germania dell'epoca, dell'attività di governo di Robespierre, si fondava sulle categorie della politica illuminista, rovesciando spregiudicatamente l'analisi precedente del sistema di governo prussiano e austriaco nell'accusa di dispotismo [161].

Il distacco dalla Prussia in favore della politica rivoluzionaria della Francia in nome di una cultura politica che la Prussia pareva aver interpretato negli anni ottanta distingue anche la carriera di Andreas Riem, assai meglio studiata di quella sia di Villaume sia di Würzer, anche se l'interpretazione che ne ha dato il suo maggiore studioso, quella di Riem geniale precursore dell'unificazione tedesco-prussiana della Germania, è assolutamente insostenibile [162]. Nel contesto di una ricerca sulla cultura politica prussiana l'interesse rivestito dalla figura di Riem è dato dall'emergere di una sempre più consistente dimensione politica da testi e da una collocazione professionale e intellettuale il cui punto di riferimento fondamentale era la religione. Riem venne infatti a Berlino da Frankental, dov'era nato nel 1749, in qualità di predicatore. Entrò immediatamente in stretto contatto con Nicolai [163] e collaborò all'«Allgemeine deutsche Bibliothek» e all'*Enzyklopedie* di Krünitz. La dedica di alcune sue opere a personaggi eminenti del mondo berlinese come il ministro von Zedlitz sono indice della ragguardevole posizione da lui rag-

[161] Cfr. Grab, 1966.

[162] Tschirch, 1933, pp. 127 ss.

[163] Cfr. l'imponente epistolario che va dal 1771 al 1806, Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 62.

giunta all'interno dell'*Aufklärung* ufficiale. Le sue prese di posizione in quanto uomo di religione erano per un cristianesimo razionale insofferente di dogmi e sottigliezze e orientato principalmente ad avere una forte valenza morale.

Von dem Einfluße der Religion, il suo primo libro significativo, aveva come tema l'influenza della religione sul sistema statale dei popoli; del pensiero religioso si dava rilievo esclusivamente in funzione della sua capacità di costituire un legame positivo tra gli uomini in società. I numerosi esempi tratti dalla storia universale dovevano dimostrare che la religione era espressione della civiltà di un popolo, in maggiore o minore consonanza con la legge naturale-razionale eterna. L'anarchia feudale del Medioevo era uno dei casi più gravi di divaricazione tra ragione e religione. «Sarebbe abbastanza strano se si volesse affermare che un popolo ignorante può avere giusti concetti di Dio e della religione» [164]. Tutta la storia della chiesa era analizzata molto criticamente alla luce dell'intreccio tra le sue istituzioni e la storia politica e intellettuale dell'Europa moderna [165]. Nel capitolo conclusivo di quest'opera il fuoco dell'analisi era definitivamente spostato dalla preoccupazione dottrinale all'analisi dei riflessi politici della religione: «Come deve essere fatta la religione cristiana se questa deve avere un influsso perfetto sugli stati e sulla morale?» [166]. La soluzione era il ritorno alla purezza originaria del cristianesimo che coincideva con la ragione, in modo che «gli uomini razionali si raccoglierebbero poco alla volta intorno a una dottrina che ristabilendosi sui suoi primi elementi riceverebbe il suo vero e sublime va-

[164] RIEM, 1776, p. 71: «Es würde etwas seltsam seyn, wenn man behaupten wollte, daß ein unwissendes Volk richtige Begriffe von Gott und Religion haben könnte».

[165] Tipico è il capitolo sui concili, pp. 113 ss., i quali secondo Riem introdussero novità estranee all'insegnamento originale.

[166] RIEM, 1776, *Wie muß die Chistliche Religion beschaffen seyn, wenn sie einen vollkommenen Einfluß auf Staaten und Moralität haben soll?*, pp. 119 ss.

lore», tornando ad essere fondamentale legame vincolante per la società [167].

La preoccupazione di Riem di trovare sotto il mutevole divenire delle dottrine religiose una verità razionale, fondata sulla convinzione e non sulla fede nell'antichità, lo motivò a un'ampia ricerca sulla storia delle forme religiose in cui criticamente sottolineava gli interessi mondani delle religioni istituzionali e l'inevitabile tendenza delle religioni dogmatiche a soffocare l'uso della ragione: se Socino aveva una colpa, era certo quella di non essersi liberato con la forza della ragione di tutti i pregiudizi del suo tempo [168]. Dall'identificazione della ragione come strumento per il raggiungimento della verità eterna ed immutabile Riem traeva coerentemente la conseguenza della negatività della gerarchia dei sacerdoti che turbavano la purezza del vero deismo con l'aggiunta di elementi spuri [169]. La rivendicazione della dignità e dell'intangibilità della ragione umana non rimase limitata all'ambito dell'interiorità apolitica. L'editto sulla religione, cui Riem era direttamente interessato come predicatore, fu il banco di prova della forza del suo concetto di libertà religiosa. Il suo scritto *Über Aufklärung* rivendicava la libertà religiosa, libertà speculativa e appunto *Aufklärung* come bisogni dell'intelletto umano, da non confondere con gli errori dei «falsi illuministi» [170]. La fedeltà e l'obbedienza allo stato

[167] RIEM, 1776, pp. 123-124: «Durch eine Revision unserer Glaubenslehre, durch die Zusammenordnung eines bessern Systems der Religion Christi, so wie sie in ihrer ersten Entstehung und Simplicität war, würde man vielen Übeln allmählich vorbeugen; und so gewiß ein solches Verfahren vielen Wiederspruch im Anfange finden würde, so gewiß würden sich allmählich die vernünftigen zu einer Lehre sammeln, die durch die Wiederherstellung auf ihre erst Principien ihren wahren, und einen erhabenen Werth bekommen wird».

[168] RIEM, 1785, p. 5.

[169] RIEM, 1785, pp. 286-287.

[170] RIEM, 1788 (a), pp. 7 ss. Su questo testo cfr. SCHNEIDERS, 1974, pp. 96 ss. che sottolinea la straordinaria risonanza dell'opera di Riem nell'opinione pubblica contemporanea. Una scelta di passi dell'opera di Riem è in BATSCHA (ed.), 1977, pp. 117 ss.

erano riaffermate come conseguenze dei lumi, soprattutto in Prussia, definita «la prova inequivocabile che i lumi fanno felice lo stato in cui si trovano». *Aufklärung* è non volere nulla contro le leggi e il bene dello stato, tributare il necessario rispetto per l'autorità in quanto tale, anche se questa può sbagliare. «La voce incauta di un biasimo incompetente è seme dell'insoddisfazione, della discordia e della ribellione . . . La voce dei lumi osa bensì giudicare gli errori politici; ma solo quando sono dannosi a tutti e la voce della verità non può altrimenti giungere fino al trono» [171]. Il tentativo della gerarchia religiosa di ripristinare il controllo sulle coscienze era evidentemente per Riem un problema di ordine generale tanto grave da giustificare un secondo opuscolo in cui denunciava con espressioni molto dure la volontà di giudicare gli affari politici secondo criteri di dogmatica religiosa che avrebbero riaperto divisioni civili poggiando sulla perdurante e corruttrice influenza del clero sulla plebe superstiziosa [172].

La polemica contro l'editto sulla religione era per Riem una presa di distanza particolarmente grave dalla gerarchia cui egli stesso apparteneva, che sfociò nella rinuncia al suo posto di predicatore presso il «Friedrichshospital» a Berlino nel 1789, per diventare segretario perpetuo dell'Accademia reale delle arti e delle scienze meccaniche. In qualità di accademico infatti sarebbe stato fuori dal campo d'intervento della censura e avrebbe evitato il ripetersi del procedimento, finito peraltro senza esito, che lo aveva interessato a causa della pubblicazione dei suoi due frammenti sull'illuminismo [173]. Più che nella rivista dell'accademia, dove gran parte dello spazio era dedicato alle arti

[171] RIEM, 1788 (a), p. 40: «Die unüberlegte Stimme eines unberufenen Tadels ist ausgestreueter Saame der Unzufriedenheit, der Zwietracht und Rebellion . . . Die Stimme der Aufklärung wagt sich wohl an die Beurtheilung der Staatsfehler; aber nur dann, wenn sie allgemein verderblich sind, und die Stimme der Wahrheit nicht anders zum Throne kommen kann».

[172] RIEM, 1788 (b), pp. 24-25 e 56.

[173] Cfr. TSCHIRCH, 1933, p. 35.

figurative [174], gli interessi di Riem erano sempre più orientati a formulare quel giudizio sugli errori politici che malgrado tutte le riserve ostentatamente espresse aveva riconosciuto di pertinenza del processo di *Aufklärung*. Come questo fosse man mano palese nella rivista da lui fondata e diretta prima con Fischer, poi dalla primavera del 1789 in solitudine, il «Berlinisches Journal für Aufklärung», si è già visto più sopra. Si può qui ricordare che la sempre più distinta intonazione filofrancese aprì ben presto un fronte di polemica nell'aprile del 1790 con la prestigiosa «Berlinische Monatsschrift», secondo la quale la nazionalizzazione dei beni ecclesiastici non era stata di vantaggio alla Francia [175]. A maggio Riem tornava con un articolo sull'argomento difendendo i provvedimenti dell'Assemblea Nazionale e utilizzava l'argomento del necessario consolidamento di un nuovo sistema di governo cui gli interessi di ogni ceto dovevano piegarsi [176]. Un *Vorbericht* al numero di luglio del 1790 annunciava un ulteriore ampliamento dello spazio dedicato dalla rivista alla discussione politica, ma la pubblicazione di Riem s'interruppe con quel numero per ragioni non chiare e forse collegabili a pressioni del governo preoccupato per il palese favore di Riem per la rivoluzione [177].

La sua sfortunata carriera di politico e pubblicista fu d'ora in poi legata proprio all'identificazione con i destini della Francia rivoluzionaria. Dal suo primo opuscolo di argomento politico-diplomatico, *Winke über das Staatsin-*

[174] «Monatsschrift der Akadamie der Künste», 1788 ss. Ma cfr, anche l'articolo di RIEM, *Vom Einfluss der schönen Künste auf Staaten und Charakteristik der Völker* (1788, I, pp. 216 ss.), favorevole al lusso e alle belle arti come elemento a sostegno dello stato.

[175] «Berlinisches Journal für Aufklärung», VII, 1790, *Über den neuesten Finanzzustand Frankreichs; ein Beitrag zu der Abhandlung in dem Monat Merz* [sic] *der Berlinischen Monatsschrift unter diesen Titel*, pp. 68 ss.

[176] «Berlinisches Journal für Aufklärung», VII, 1790, *Über den neuesten Finanzzustand Frankreichs*, pp. 154 ss.

[177] TSCHIRCH, 1933, p. 139.

teresse der preussischen Monarchie, del 1792, fino alla sua espulsione da Berlino nel 1796, a causa dei suoi troppo stretti legami con il governo di Parigi, rimase costante il suo lealismo nei confronti dello stato prussiano, del quale Riem richiese anzi più volte invano di diventare funzionario presso il ministero degli esteri. Il suo ideale pareva fare convergere le politiche della Francia rivoluzionaria e della Prussia erede del mito federiciano in un blocco antiaustriaco e antirusso. Si può rilevare in questa posizione di Riem un'emblematica continuità con i suoi scritti degli anni settanta e ottanta: la ricerca di un deismo razionalista e della capacità di questo di fondare la dignità dell'uomo si connetteva direttamente all'impegno per i diritti dell'uomo la cui difesa era il fine del nuovo stato francese. «La nascita della repubblica francese ha fatto conoscere alle nazioni i diritti e i doveri dell'umanità, ha portato alla luce tante verità e ha illuminato così intensamente sulla verità e sull'errore l'intelletto di un numero infinito di uomini riflessivi di modo che non rispettare i principi sui quali poggia la loro costituzione politica sarebbe un delitto contro l'intelletto dell'uomo» [178]. Anche nel pamphlet del 1797, da cui è tratta questa fervente dichiarazione di identificazione della causa francese con la causa dell'umanità e che infine segnò per Riem il ripudio della monarchia prussiana, ritroviamo il vocabolario e le categorie che avevano dominato il panorama dell'*Aufklärung* berlinese e che avevano formato un terreno comune; grazie a questi punti di riferimento posizioni che si allontanarono via via nel corso degli anni ottanta e, con maggior rapidità dopo la morte di Federico II, trovavano nonostante tutto la possibilità di intendersi e di avere la sensazione, anche se spesso del tutto infondata, di riferirsi a un medesimo orientamento politico. Nella riluttanza di

[178] RIEM, 1797, p. 149: «Die Entstehung der französischen Republik hat den Nationen die Rechte und Pflichten der Menschheit kennen gelernt, hat so viele Wahrheiten ans Licht gebracht, und den Verstand unendlich vieler nachdenkenden Männer so sehr über Wahrheit und Irrthum erleuchtet, daß Nichtachtung der Grundsätze, worauf ihre

Riem ad allontanarsi dalla Prussia, anche quando la diplomazia di Berlino aveva scelto irreversibilmente, malgrado ogni cautela, l'alleanza antifrancese, nella sua espulsione fisica dai territori di Guglielmo Federico II c'è raffigurata quasi pittoricamente la sconfitta di una cultura politica che non aveva saputo sviluppare appieno la propria identità come sviluppo autonomo dell'illuminismo giusnaturalistico e riformista ed espressione di una pur fragile società civile svincolata dallo stato: l'insoddisfazione nei confronti di Federico Guglielmo II e del suo ambiente, come il favore verso la rivoluzione francese furono per i personaggi dell'*Aufklärung* berlinese in primo luogo espressione della dedizione a un'idea del *summum bonum* il cui interprete e fondamento ideale era stato Federico II. Il concetto di giacobinismo, la cui applicazione alla cultura tedesca si è rivelato sempre più problematico negli studi recenti, non ha alcun riferimento al tipo di riflessione maturata a Berlino nei primi anni novanta.

Si accennerà nel prossimo capitolo come l'impatto di quanto stava accadendo in Francia e il diffondersi anche a Berlino di nuove idee sulla storia e sulla politica contribuirono al formarsi di orientamenti che si sarebbero presto dimostrati inconciliabili con la cultura politica dell'*Aufklärung* e nati anzi in parte in opposizione a questa. Nel tramonto dell'*Aufklärung* berlinese si persero rapidamente i fragili tentativi di chi aveva voluto darle un'impostazione più incisiva, più liberamente critica nei confronti dei provvedimenti governativi, della sua politica religiosa, dei rapporti tra i ceti. Personalmente screditati, o scoraggiati dal mutare del clima politico, o travolti dall'evoluzione antifrancese della politica estera prussiana, questi personaggi non riuscirono a sviluppare in definitiva una cultura che si possa definire unitariamente un illuminismo radicale. Non seppero né vollero cioè diventare un punto di riferimento per gruppi sociali disposti a svincolarsi dalla tutela esercitata da uno stato che neppure con

Staats-Verfassung beruht, Verbrechen gegen den Menschen-Verstand seyn würde».

l'*Allgemeines Landrecht* riuscì a realizzare una riforma interna, ma che seppe tuttavia conservare un blocco sociale abbastanza saldo le cui debolezze strutturali apparvero in piena luce solo con le sconfitte subite nelle guerre napoleoniche. I disordini contadini, soprattutto in Slesia, non assunsero mai una consistenza e un coordinamento preoccupanti per il governo [179]; i tumulti a Berlino ebbero carattere occasionale e la minacciata sollevazione del 31 ottobre 1792 non approdò ad alcun concreto risultato [180]. Strette tra il declinante illuminismo ufficiale e il crescente interesse per la *Bildung* individuale come valore superiore alla politica, le frammentarie espressioni di volontà di mutamento di Grossing o di Riem non incisero in modo significativo nella cultura politica degli anni novanta.

[179] Cfr. MÖLLER, 1983 (b), pp. 73 ss. Anche nella ricerca di SCHULTZ, 1987, particolarmente incline a cogliere i segni di una contrapposizione tra classi sociali e a enfatizzare i riflessi della rivoluzione francese a Berlino, si ammette il carattere politicamente non eversivo anche della più rilevante sollevazione degli anni novanta nella capitale, vale a dire l'imponente sciopero di sei settimane indetto dai tessitori per ottenere più alti salari nel luglio e agosto del 1794 (p. 254).

[180] Una copia del manifesto manoscritto che chiamava all'insurrezione i berlinesi con l'obiettivo, tra l'altro, «daß das Volk für den wahren Souverain erkannt werde; daß der Unterschied der Stände aufhöre . . . daß der Mensch in seine natürliche Würde zurückkehre . . .» è nelle carte Denina (Torino, BN, Q 2 I, 8). Cfr. GRAB, 1979.

Capitolo sesto

Verso un nuovo rapporto tra storia e politica

1. *L'illuminismo ufficiale di fronte alla rivoluzione*

All'assenza nella monarchia prussiana di una vera minaccia rivoluzionaria e alla riluttanza anche dei più entusiasti sostenitori della politica dell'Assemblea Nazionale a trasformare la critica, anche aspra e aggressiva, in volontà di rovesciare il governo assoluto si aggiunsero le condizioni di politica estera nelle quali il governo di Federico Guglielmo II operò nei primi anni novanta. La Prussia fu rivolta in questi anni essenzialmente verso l'oriente e proseguì l'impegno preminente ad ampliare il proprio territorio a danno della Polonia. I governanti prussiani guardarono agli sviluppi rivoluzionari in Francia con interesse, senza che gli avvenimenti a Parigi assumessero, almeno fino al 1793, i contorni di una minaccia reale, ed anzi trovarono sempre più ragioni per confermarsi nella convinzione della superiorità costituzionale, oltre che diplomatico-militare, della monarchia Hohenzollern [1]. Portavoce indiscusso di questa posizione fu Hertzberg, che nelle sue annuali relazioni sulla politica europea e sul ruolo della Prussia giudicò con sufficienza la volontà dell'Assemblea Nazionale di abolire la nobiltà, considerata l'unico potere in grado di controbilanciare la tendenza al dispotismo [2] ed

[1] Più che DROZ, 1949, pp. 79 ss. cfr. ora MÖLLER, 1983 (b), con ampia bibliografia. Una sintetica interpretazione complessiva è ora in STÜRMER, 1985.

[2] HERTZBERG, *Mémoire sur la quatrième année du règne de Frédéric Guillaume II, Roi de Prusse, et sur la noblesse héréditaire. Lu dans l'assembée publique de l'Académie des sciences de Berlin, le 30 Septembre 1790,* in *Nouveaux Mémoires* 1786-1787 (1792), pp. 659 ss.

anzi ancora nell'ottobre nel 1791, alcuni mesi dopo la dichiarazione di Pillnitz, dichiarò la rivoluzione francese una «révolution interne» e perciò parziale. Per Hertzberg la rivoluzione francese avrebbe in realtà favorito la stabilità europea:

«La pente pour le gouvernement républicain, que les deux grandes monarchies d'Angleterre et de France ont reçue par les revolutions partielles qu'elles ont subies, la première en 1689 et la seconde en 1789, peut aussi contribuer à assurer la tranquillité générale et constante de l'Europe et le maintien de l'équilibre, parce que, par leur système politique et naturel et par les déclarations qu'elles ont souvent faites à l'Europe, elles ne formeront plus aucun projet ambitieux contre leurs voisins, et empêcheront même par la grande masse de leur force intrinsèque ceux que tout autre Prince pourroit vouloir faire et entreprendre» [3].

E se deplorava gli eccessi di violenza popolare verificatisi a Parigi, mostrava allora simpatia per una nazione «éclairée et excitée par les philosophes du temps» che, impegnandosi a trovare la migliore costituzione possibile, superava almeno gli abusi peggiori commessi dalla monarchia precedente. Né vi vedeva il rischio che altri paesi vicini potessero imitarne l'esempio. Solo nella memoria letta il 27 gennaio 1793, senza peraltro poter nominare la decapitazione di Luigi XVI appena avvenuta, Hertzberg mostrava di cogliere appieno il valore profondamente eversivo della rivoluzione nei confronti della struttura politica e sociale tradizionale, pur interpretandone la minaccia all'interno di una concezione storico-politica legata all'idea della *historia magistra vitae*, per la quale come già alla repubblica romana, anche a quella francese sarebbe seguita una disastrosa anarchia [4]. Per Hertzberg e per la

[3] HERTZBERG, *Mémoire sur les révolutions des Etats, externes, internes et religieuses. Lu dans l'assemblée publique de l'Académie des sciences de Berlin, le 6 Octobre 1791, pour célébrer le jour de la naissance de Frédéric Guillaume II, Roi de Prusse, et la cinquième année de son règne*, in *Nouveaux Mémoires*, 1786-1787 (1792), p. 669.

[4] HERTZBERG, *Mémoire sur le règne de Frédéric II, Roi de Prusse, pour faire la preuve que le gouvernement monarchique peut être bon et même*

politica estera prussiana fu quindi possibile a lungo interpretare la crisi della monarchia francese facendola rientrare nella casistica tradizionale della politica estera e apprezzandone soprattutto i risvolti che sul terreno diplomatico potevano garantire alla Prussia vantaggi diplomatici sia nel contesto del dualismo con la monarchia asburgica sia nel confronto con l'espansione dell'impero russo. La pace di Basilea che preservò la fragile integrità prussiana fino al 1806 fu diretta conseguenza di questo atteggiamento di fondo.

Nel dibattito intellettuale degli anni novanta la fiducia nella saldezza del sistema federiciano si rivela assai meno univoca e la frammentazione di prospettive e la molteplicità di risposte suscitate dalla rivoluzione francese segnarono la crisi definitiva della cultura politica dell'*Aufklärung* berlinese. Reagendo, como si è visto, a mutamenti di equilibri interni e facendo perno soprattutto sulla letteratura politica francese, alcuni esponenti marginali nel mondo politico e letterario avevano già elaborato temi di critica al sistema di governo federiciano espressi per lo più con l'asistematicità propria della polemica giornalistica o del pamphlet d'occasione. La rivoluzione approfondì anche negli ambienti al centro dell'*Aufklärung* ufficiale dubbi e perplessità sui fondamenti dello stato. Il documento fondamentale di questa riflessione dell'élite politica e intellettuale è la discussione sulla libertà e la proprietà che Klein aveva ampiamente proposto in forma dialogica, rifondendo i dibattiti svoltisi tra la fine del 1789 e l'inizio del 1790 alla *Mittwochsgesellschaft*. I personaggi immaginari possono essere ricondotti con notevole sicurezza a membri della società di rilevante personalità come Svarez, Biester, Selle e lo stesso Klein [5]: ma la scelta della contrapposizione non mediata tra le diverse interpretazioni

préférable à tout gouvernement républicain. Lu dans l'assemblée publique de l'Académie des sciences de Berlin, le 27 Janvier 1793, in *Nouveaux mémoires*, 1788-1789 (1793), pp. 471 ss.

[5] L'identificazione dei personaggi che compaiono negli otto dialoghi è in STÖLZEL, 1885, p. 202. Per una precisa valutazione dell'importanza di questo scritto come documento della differenziata ricezione degli

bene indica la difficoltà per Klein a ricondurre a unità uno spettro sorprendentemente ampio di considerazioni. Fondamentale era certamente il tema che si è visto percorrere tutta l'opera di Klein della necessaria superiorità della legge come espressione della ragione e regola impersonale di uno stato di diritto, del compito educativo dello stato nei confronti della gran massa della popolazione, dell'obbligo a garantire a tutti la sussistenza fisica. Comune a tutti era certamente l'accettazione dell'eccellenza prussiana rispetto alla Francia: la presa della Bastiglia era la prova di quel «dispotismo dei grandi» inesistente in Prussia, come proclamava Klein [6]. Ma quest'accordo non si trasformò in generalizzata sanzione acritica dell'esistente. Selle, sotto il nome di Exetastes, figura nel dialogo come l'interlocutore più aggressivo delle ragioni conservative di Svarez, impegnato, come si è visto, nella codificazione dell'*Allgemeines Landrecht* e motivato dalla ricerca di garantire strutture ed equilibri sociali tradizionali [7]. Per Selle, uno dei medici personali di Federico II, la filosofia illuminista era stata strumento di elevazione sociale negli anni ottanta e la rivoluzione francese, ai cui primi avvenimenti aveva assistito di persona a Parigi, era un anello del processo di emancipazione umana che doveva interessare anche la monarchia prussiana e nella quale la garanzia della sussistenza delle classi più umili doveva avere un ruolo preminente [8]. Polemico verso i privilegi della nobil-

avvenimenti francesi a Berlino cfr. da ultimo HINSKE (ed), 1981, pp. XXVII ss.

[6] KLEIN, 1790, p. 120: «Wohl uns, daß wir in einem Staate leben, wo dergleichen Übel nicht einheimisch sind. Dieser Fall war leider in Frankreich. Die Geschichte der Bastille zeugt vom Despotismus der Großen. Die geduldigste Nation würde sich doch gegen den Druck, unter welchem die französische seufzete, endlich empört haben».

[7] Cfr. KLEIN, 1790, pp. 55 e 123.

[8] KLEIN, 1790, pp. 43-44. Per la sua attività filosofica precedente cfr. SELLE, 1776 e 1780, dove il giovane medico tentò una originale inserzione di elementi utilitaristi tratti dalla lettura di Helvétius nella metafisica di origine wolffiana: l'opera del 1776 fu duramente criticata nell'«Allgemeine deutsche Bibliothek», 1776, II, p. 497. Per la sua bibliografia completa e dati biografici cfr. SCHMIDT-MEHRING, 1795, II, pp.

tà e favorevole alla loro abolizione senza indennizzo [9], Selle giungeva fino ad ammettere che nessun mutamento di costituzione può avvenire senza qualche violenza e a considerare il problema giuridico dei poteri assegnati ai deputati ininfluente sulla valutazione dei risultati della loro azione legislativa, che approvava integralmente [10]. La sua posizione era comunque fondamentalmente isolata all'interno del dibattito della *Mittwochsgesellschaft*, dove, dalla ricostruzione di Klein, pareva profilarsi piuttosto un accordo sulla necessità di approfittare dell'esempio francese per introdurre nella struttura di governo elementi di rappresentanza popolare stabile come parte della responsabilità del governo a fare uscire, con oculata gradualità, il popolo dalla minorità e a sostenere il processo di emancipazione intellettuale e politica [11].

Allo sforzo della cultura politica rappresentata nella *Mittwochsgesellschaft* di trasformare nel 1790 l'esempio rivoluzionario in una conferma del riformismo illuministico e della sua prospettiva di trasformazione basata sul processo di educazione alla ragione si contrapposero riflessioni di diverso orientamento: Eberhard, Gentz, Jenisch e Wil-

153 ss. Qualche informazione anche in ENGFER, 1981, p. 173 e BIRTSCH, 1987, pp. 99-100. La notizia del suo viaggio a Parigi è tratta da una lettera di Dohm a Nicolai del 2 luglio 1789, in cui Selle era segnalato ad Aachen di ritorno dalla Francia (Berlin, SB, *Nachlaß Nicolai*, 15).

[9] KLEIN, 1790, pp. 30 e 129.

[10] KLEIN, 1790, pp. 35 (Selle rivolto a Svarez: «Verstehen Sie unter Anarchie eine Regierungsform, wo keiner dem andern, aber alle den Gesetzen unterworfen sind; so ist mir die Anarchie willkommen») e 134. Per un'altra espressione del radicalismo giusnaturalista di Selle cfr. il suo *votum* sull'esenzione fiscale della nobiltà per la *Mittwochsgesellschaft* commentato in BIRTSCH, 1987, p. 109. Un'attitudine comprensiva nei confronti anche degli sviluppi successivi della rivoluzione fu espressa da Selle nella memoria accademica *De la liberté et du pouvoir coactif*, in *Nouveaux mémoires* 1796 (1799), pp. 55 ss.

[11] KLEIN, 1790, pp. 173 ss.

helm von Humboldt mostrano nei loro scritti degli anni novanta lo spettro delle posizioni che emergevano dall'incrinarsi, talvolta appena avvertibile ma più spesso polemicamente dichiarato, della prospettiva legata alla cultura che si era formata e consolidata negli anni del regno di Federico II.

L'esplicitazione delle potenzialità conservatrici dell'*Aufklärung* ispirò la riflessione di Eberhard sulla rivoluzione francese [12]. I suoi testi religiosi e morali erano stati negli anni settanta e ottanta una tipica espressione della teologia illuminata e razionalista sostenuta da Federico II che, senza la radicalità di Riem, era nondimeno impegnata attivamente per una revisione in senso filantropico e tollerante dei principi della religione riformata. La sua apologia di Socrate era stata nel 1772 uno dei manifesti più conosciuti e controversi di questo orientamento che si rifaceva a Grozio e ai teologi latitudinari inglesi da Stillingfleet a Burnet a Tillotson [13]. I temi spiccatamente teologici, dalla dannazione eterna dei pagani al rapporto tra ragione e rivelazione alla giustificazione dei miracoli ai rapporti storici tra politeismo e monoteismo si riverberavano in una riflessione complessiva sulla vita sociale e sulla storia umana. Il giusnaturalismo di Locke e di Pufendorf, filtrato in modo decisivo da Wolff, ispirarono a Eberhard indicazioni di pene leggere e commisurate al delitto, senza però fare proprie le posizioni utilitariste di Beccaria [14]. La trama delle sue riflessioni sulla vita in società era data dall'idea di perfettibilità del singolo e del genere umano, che si realizzava in un progressivo compiersi della predisposizione umana al bene, al giusto e alla razionalità. «Dobbiamo lasciare quindi l'uomo alla sua propria attività. Il suo destino dipenderà solo dalla sua virtù, cioè esattamente dal

[12] Su Eberhard cfr. EPSTEIN, 1967, pp. 492 ss., che riassume la bibliografia precedente e sottolinea efficacemente la sua ascesa sociale dalla provincia (Eberhard era nato a Halberstadt nel 1739), al favore di Federico II e al prestigio della cattedra universitaria a Halle.

[13] EBERHARD, 1776, I, pp. XV e 42.

[14] EBERHARD, 1776, I, pp. 70 e 114 ss.

grado che la medesima, secondo le sue capacità e le circostanze, ha saputo raggiungere»[15]. L'accento sulla virtù come adempimento al piano posto da Dio e come realizzarsi della natura umana secolarizzava di fatto l'impianto complessivo della riflessione di Eberhard, portando in primo piano l'interna coerenza del complesso delle leggi di natura e dell'iscrizione in queste dell'attività dell'uomo. «Si deve infatti bene riflettere che la legge di natura nel suo senso più lato ha in generale la sua verità assolutamente perfetta e che si trova in collegamento esattissimo e nella massima armonia con tutte le altre immaginabili verità di ragione. [La legge di natura] è il riflesso più perfetto e l'espressione naturale dei rapporti essenziali di tutte le cose e delle nostre forze spirituali l'una con l'altra»[16]. Rispondendo alle numerose critiche che, da Lessing a Oesfeld, avevano colpito la sua apologia di Socrate, Eberhard collegava nel 1776 la difesa dei diritti naturali all'esistenza dello stato, che doveva innanzitutto garantire il diritto al libero esercizio della religione: lo spazio della «società civile» era lo spazio del libero esercizio dei diritti naturali[17].

I temi della riflessione politica non sono d'altronde sviluppati con maggiore ampiezza da Eberhard negli scritti degli anni settanta e ottanta; prima e dopo il trasferimento all'università di Halle per volontà di Federico II al centro dei suoi interessi rimasero i temi della speculazione

[15] EBERHARD, 1776, I, p. 195: «Wir müssen also den Menschen seiner eigenen Thätigkeit überlassen. Sein Schicksal wird von nichts anders als von seiner eigenen Tugend abhängen, und zwar genau von dem Grade derselben, den er nach seinen Fähigkeiten und Umständen hat erreichen können».

[16] EBERHARD, 1776, I, p. 342: «Man muß nämlich wohl bedenken, daß das Naturgesetz in seinem weitesten Umfange im Allgemeinen seine vollkommenste Wahrheit hat, und daß es mit der ganzen übrigen denkbaren Reihe aller Vernunftwahrheiten in genauester Verbindung und in bester Harmonie stehe. Es ist der vollkommenste Abglanz und der natürliche Ausdruck der wesentlichen Beziehungen aller Dinge und unserer Seelenkräfte auf einander».

[17] EBERHARD, 1776, II, p. 121.

morale e teologica [18]. Furono lo spettacolo della rivoluzione francese e la consapevolezza della minaccia da questa rappresentata a indurre Eberhard a esprimersi sistematicamente su questioni politiche del giorno, prima nelle riviste da lui dirette, il «Philosophisches Magazin» e il «Philosophisches Archiv», in cui la rivoluzione politica e quella filosofica kantiana erano accomunate nella polemica [19], poi in un trattato di riflessione sui principi della vita politica [20]. L'interesse di questo lungo commento alla costituzione francese del 1793 consiste non solo nella sua difesa della monarchia assoluta, ma anche nella rigorosa continuità dei suoi argomenti antirivoluzionari con la teoria politica degli anni ottanta, ammessa ed esemplificata dal richiamo agli scritti del più coerente e persuasivo dei conservatori tedeschi, Rehberg [21]. I temi fondamentali di questo *Über Staatsverfassungen* sono enunciati ad apertura di libro. «Una condizione di tranquillità sotto la protezio-

[18] Cfr. EBERHARD, 1778 (che fu la sua lezione inaugurale a Halle), EBERHARD, 1786 e i saggi raccolti in EBERHARD, 1788. Le numerose recensioni scritte per l'«Allgemeine deutsche Bibliothek» a opere di carattere politico (ampiamente discusse in ZORN, 1959, pp. 32 ss.) non possono infatti essere considerate autonome prese di posizione.

[19] Cfr. *Über die Rechte der Menschheit in der bürgerlichen Gesellschaft. In Beziehung auf das bekannte Decret der französischen Nationalversammlung*, in «Philosophisches Magazin», 3, 1791, pp. 386 ss. per un'anticipazione dei temi antirivoluzionari trattati più tardi, *Über das Glaubenbekenntniß eines Gottesleugners in der Französischen National-Convention*, in «Philosophisches Archiv», 1, 1793, pp. 40 ss. e *Dreyerley Desorganisationen gegen das Ende unseres Jahrhunderts*, in «Philosophisches Archiv», 2, 1793, pp. 17 ss., secondo cui i tedeschi facevano proprie le tre «disorganizzazioni» francesi (mesmeristica, filosofica e politica): «Der Zweck dieser dreyerley Desorganisationen ist, ausserordentliche, bisher keinem Sterblichen mögliche Dinge zu leisten. Durch die Mesmerische Desorganisation sollen in dem Menschen ganz neue Sinne und neue Gaben erweckt werden. Durch die politische soll der gesellschaftliche Mensch zu einer Stufe von Vollkommenheit und Glückseligkeit erhoben werden, wovon man in unsern bisherigen Staaten noch kein Beyspiel, und überhaupt kein Begriff gehabt hat». Anche la nuova filosofia kantiana aveva questi stessi obiettivi rivoluzionari (p. 28).

[20] EBERHARD, 1794, sul quale cfr. GARBER, 1979, pp. 80 ss.

[21] EBERHARD, 1794, I, p. 6.

ne delle leggi è l'unica in cui si può sperare di portare a compimento utili riforme dello stato»[22]. Da questo punto di vista la rivoluzione francese si collocava all'interno di una serie omogenea di rivolgimenti che mostravano l'inutilità della violenza popolare per ristabilire la giustizia violata dagli abusi. «In Germania i governi sono più filantropici e i sudditi sono più saggi. Amano l'ordine civile, perché vi trovano il loro bene e la loro conservazione»[23]. Questa posizione tradizionale non escludeva, anzi permetteva, il riconoscimento della necessità di riforme anche in Germania e indicava come unico contesto istituzionale possibile la monarchia. Questo principio era valido non semplicemente perché «L'unità del potere sovrano è contemporaneamente la causa efficiente e la raffigurazione sensibile del complesso statale»[24], ma perché tutta la sua concezione della società civile mira a un obiettivo più complesso della semplice protezione della proprietà, vale a dire l'integrazione di tutte le energie e le capacità dei singoli nel massimo bene comune. Secondo Eberhard, la possibilità che questa armonizzazione in funzione dell'utile collettivo si realizzasse in una democrazia come quella disegnata dalla costituzione del 1793 sulla base di un fraintendimento della teoria di Rousseau, sarebbe andata contro l'evoluzione storica, che mostrava come il necessario perfezionarsi della società consistesse in null'altro che nel rafforzamento progressivo dell'ineguaglianza delle ricchezze, dei ceti e delle capacità.

«La democrazia è quindi inattuabile in uno stato reso perfetto dall'estensione e dalla civiltà, perché un tale stato si dovrebbe

[22] EBERHARD, 1794, I, p. 3: «Ein Zustand der Ruhe unter dem Schutze der Gesetze ist der einzige, worin man hoffen kann, nützliche Verbesserungen des Staats zu Stande zu bringen».

[23] EBERHARD, 1794, I, p. 5: «In Deutschland sind die Regierungen wohltätiger, und die Unterthanen weiser. Sie lieben die bürgerliche Ordnung, weil sie ihr Wohl und ihre Erhaltung darin finden».

[24] EBERHARD, 1794, I, p. 68: «Die Einheit des Regenten ist zugleich die wirkende Ursache und das sinnliche Bild der Einheit des Staatskörpers».

governare male per forza . . . Proprio i motivi, cioè l'ignoranza, la rozzezza, le passioni, che hanno costretto gli uomini ad abbandonare l'indipendenza dello stato di natura e a sottomettersi al potere della società civile – proprio questi motivi rendono anche necessario rinunciare all'esercizio della sovranità e a darsi a un sovrano» [25].

L'uguaglianza di capacità intellettive e di interessi, presupposto irrinunciabile della democrazia, non era da confondere con l'uguaglianza giuridica, componente invece di una società civile equilibrata. La disuguaglianza politica era conforme a natura, perché questa vuole armonia e non monotonia, induce a rispettare l'infinita varietà umana e rivela la follia di voler trasformare con un colpo di penna un uomo rozzo in uno educato. L'uguaglianza artificiale produrrebbe solo appiattimento al grado più basso [26]. Il tentativo di imporre l'innaturale forma democratica poteva solo sfociare nella vittoria del dispotismo attraverso un periodo di incontrollabile anarchia, come d'altronde si stava verificando in Francia. Le prudenti riforme, secondo Eberhard, possibili in una monarchia, lo sviluppo cioè di quel «germe di perfezione che è nelle nostre costituzioni», sono di fatto difficili da identificare concretamente [27]. Sul tema della nobiltà e dei suoi privile-

[25] Eberhard, 1794, I, pp. 52-53: «Die Demokratie ist also in einem durch Umfang und Kultur vollkommenen Staate schon darum unanwendbar, weil ein solcher Staat sich nothwendig schlecht regieren muß . . . Die nämlichen Gründe, Unwissenheit, Rohigkeit, Leidenschaften, die die Menschen genöthigt haben, die Unabhängigkeit des Naturzustandes aufzugeben, und sich der Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft zu unterwerfen – diese nämlichen Gründe machen es auch nothwendig, der Ausübung der Souveranität zu entsagen, und sich einen Regenten zu geben».

[26] Eberhard, 1794, I, pp. 61 ss.

[27] Eberhard, 1794, I, pp. 78: «Eine kurze historische Zergliederung dieser Umstände wird uns am besten davon überzeugen, und uns den Keim der Vollkommenheit, der in unsern Verfassungen liegt, entdekken lassen; sie wird uns lehren, wie wir diesen Keim zu pflegen haben, um unsere Verfassungen immer mehr zu vervollkommen und unter denselben einer immer sicherern, reinern und größern Glückseligkeit zu genießen».

gi Eberhard riservava al sovrano solamente la possibilità di annullare particolari diritti dannosi alle classi inferiori, ma considerava un diritto acquisito storicamente il suo statuto specifico fondato su «possesso e contratto», allontanandosi anche in questo nettamente dalle considerazioni tendenzialmente egualitarie emerse nel corso del dibattito prerivoluzionario [28]. Anche alla religione Eberhard riconosceva tra il 1793 e il 1794 una funzione ben più ampia di quella che vent'anni prima era stato disposto a concederle nella ricerca di una teologia razionale. Soprattutto a conclusione del volume edito nel 1794 e scritto sotto l'urgente impressione del Terrore, con la discussione del concetto di *Aufklärung* e il suo rapporto con la rivoluzione francese si fa luce un atteggiamento di conservazione *in toto* delle strutture dell'antico regime. Eberhard pareva qui condividere l'idea che la rivoluzione francese fosse stata a ben vedere un effetto della diffusione dell'illuminismo ma negava che la Germania fosse esposta ad analogo destino. «Per come stavano le cose in Francia, a causa della frivolezza, della leggerezza e dello spirito vivace e irrequieto della nazione il passaggio dalla superstizione e dall'immoralità pratica all'ateismo e all'immoralità teoretica era inevitabile: nella Germania protestante questo passaggio è impossibile» [29]. La religione protestante aveva fatto propri i progressi dei lumi incorporandoli saldamente nella sua vocazione moralizzatrice. In Germania, era la tesi di Eberhard, la polemica antireligiosa di un Voltaire non avrebbe potuto aver fortuna. Se ciò era avvenuto, era stato «per fortuna solo nelle corti e tra i loro infantili imita-

[28] EBERHARD, I, p. 122.

[29] EBERHARD, 1794, II, p. 124: «So wie die Sachen in Frankreich standen, war bey dem Leichtsinne, der Frivolität und dem raschen, zufahrenden Geiste der Nation der Uebergang aus dem Aberglauben und der praktischen Immoralität in den Atheismus und die theoretische Immoralität unvermeidlich; in dem protestantischen Deutschland ist ein solcher Uebergang unmöglich». Sul tema «Bewirkt die Aufklärung Revolutionen?» (come formulò il quesito Bergk nel 1795) cfr. SCHNEIDERS, 1974, pp. 127 ss. e i testi raccolti nella scelta di BATSCHA (ed), 1977.

tori . . . Finché rimaniamo al riparo da questa disgrazia, la buona causa di una religione illuminata è al sicuro; per questo è garanzia la forma che ha nella Germania protestante, è garanzia il serio spirito militare che passa e si diffonde dall'esercito nei ceti e che è uno dei più bei fiori della sua corona» [30]. Né il tema dell'autorità, introdotto a seguito della rivalutazione del ruolo politico intrinseco della religione, sarebbe stato abbandonato. Al contrario, sviluppando le caratteristiche proprie della religione illuminata, questa si definiva sempre più come strumento di dominio, che deve riconquistare, con la certezza delle sue nozioni di giusto e di ingiusto, un campo che è divenuto di spettanza «della cosiddetta opinione pubblica, intonata in continua mutevolezza dai sofisti e dagli ingannatori». Solo con il sostegno della religione i governi si sarebbero mantenuti e avrebbero conservato la possibilità di perfezionarsi [31].

Il percorso del pensiero di Eberhard dalla *Apologie des Sokrates* a *Über die Staatsverfassungen* si compì tra i due poli costituiti dalla richiesta di una monarchia assoluta razionale che rispettasse i bisogni della società dei sudditi e dal rifiuto a mettere in discussione il potere esistente in caso di sua degenerazione nella prassi di governo, come era affermato inequivocabilmente nel capitolo sulla «inviolabilità del sovrano». Portando in primo piano l'impegno all'acritico lealismo dinastico come criterio di comportamento politico, Eberhard chiudeva ogni possibilità di sviluppo al potenziale critico cui la sua riflessione degli

[30] EBERHARD, 1974, II, pp. 128-129: «Wenn hiervon [dalla Francia] etwas nach Deutschland gekommen ist: so ist es glücklicher Weise nur an den Höfen und bey ihren kindischen Nachahmern geblieben . . . So lange wir also von diesem Uebel unangesteckt bleiben, so lange ist die gute Sache einer aufgeklärten Religion in Sicherheit; dafür bürgt uns die Gestalt, die sie in dem protestantischen Deutschlande hat, selbst, dafür bürgt uns der ernste militairische Geist, der von dem Preußischen Kriegsheere in alle Stände übergeht, und eine der schönsten Blumen in seiner Krone ist».

[31] EBERHARD, 1794, II, pp. 133-134, dove si parla di «sogenannte öffentliche Meinung».

anni settanta aveva ampiamente fatto riferimento nel dibattito sui rapporti tra stato e religione; il risultato non poteva che essere sia l'accettazione della politica prussiana in quanto espressione dell'autorità e non in quanto realizzazione di un piano razionale su delega dei sudditi sia il compatto rifiuto della rivoluzione francese considerata, da un punto di vista strettamente giuridico, una rottura del *pactum subjectionis*, negando di fatto quell'equilibrio tra richiesta di razionalità nell'esercizio del potere e lealismo monarchico sul quale la cultura politica dell'*Aufklärung* aveva insistito.

2. *Gentz e la volontà di spiegare la rivoluzione*

Citato da Eberhard all'inizio del suo saggio più noto come autore a lui vicino, Gentz affrontò in realtà il tema della rivoluzione francese da premesse sostanzialmente diverse. L'opera che gli diede fama e autorevolezza come commentatore politico, la traduzione delle osservazioni di Burke sulla rivoluzione francese, non aveva infatti il valore di una difesa dell'esistente in quanto tale sulla base di una cultura politica che di fronte alla rivoluzione sceglieva come valore primo la difesa della monarchia. La sua introduzione a Burke è invece da considerare come il punto di arrivo di una lunga e tormentata riflessione sulla teoria politica, maturata nel dialogo diretto sia con Garve sia con Kant, di cui fu anche allievo a Königsberg, e accesa dall'entusiasmo per la prima fase della rivoluzione. Nato nel 1764 a Breslavia, Gentz apparteneva alla generazione per la quale la politica federiciana era soprattutto ricordo di un sistema di costrizione e non, come per Eberhard, esempio della possibilità che l'autorità legittima fosse esercitata al servizio del bene comune. Dalla fitta corrispondenza con Garve si delinea la cultura su cui Gentz si formò [32]. Lettore appassionato delle opere di Rousseau e

[32] GENTZ, 1857. Cfr. in generale BRAUNE, 1917, in particolare pp. 149 ss., e la biografia, fortemente discutibile per la sua tendenza a trasformarsi in romanzo storico, ma non priva di acute osservazioni, di MANN, 1947 (per quanto segue soprattutto pp. 56 ss.).

della *Nouvelle Eloïse* in particolare [33], seguì con malcelato distacco la discussione tra Klein e Garve sulla morale dei sovrani, animandosi solo nell'indicare i pericoli di degenerazione insiti nella monarchia assoluta [34]. Quando la rivoluzione francese divenne argomento principale di dibattito, è tipico del rapporto di Gentz con la cultura dell'*Aufklärung* che egli si presentasse come difensore della rivoluzione e cercasse un contatto intellettuale più profondo con Garve proprio sollecitandolo ad esprimersi anch'egli pubblicamente in favore dei rivoluzionari.

«La prego di lasciare per pochi momenti libero corso al mio cuore e alla mia penna. Lo chiami pure entusiasmo o esagerazione, o come Le pare. Ma devo parlare. In nome della nostra epoca, della crescente libertà e felicità della nostra specie, dell'umanità a lungo, ahimé, troppo a lungo oppressa, e dell'orgoglio nazionale, che non può tollerare, che i nostri vicini da soli siano saggi, mi permetto di invitarla a non lasciare a metà il suo lavoro sulla politica, che esattamente ora può diventare grande, stupendo, importante, più fecondo che mai. Lei ha insegnato così bene ai sovrani quali sono i loro doveri; parli anche una volta ai popoli dei loro diritti» [35].

Il primo intervento pubblico di Gentz è infatti in favore della rivoluzione francese e della costituzione del 1791 e parte dal punto di vista di un giusnaturalismo critico. Quella dichiarazione in favore dei diritti dei popoli, che

[33] GENTZ, 1857, lettera dell'8 aprile 1786, I, pp. 83 ss.

[34] GENTZ, 1857, lettera del 24 ottobre 1789, I, pp. 10 ss. e soprattutto p. 17.

[35] GENTZ, 1857, lettera senza data, I, pp. 26-27: «Lassen Sie nur auf wenige Augenblicke meinem Herzen und meiner Feder freien Lauf. Nennen Sie es Schwärmerei, oder Uebertreibung, oder wie Sie wollen. Aber reden muß ich. Lassen Sie mich im Namen des Zeitalters, der zunehmenden Freiheit und Glückseligkeit in unserm Geschlecht, der lange, ach, gar zu lange unterdrückten Menschheit, und des Nationstolzes, der es nicht ertragen mag, daß unsre Nachbarn allein weise sein sollen, feierlich auffordern, die Arbeit über die Politik, die gerade jetzt groß, herrlich, wichtig, fruchtbarer als je werden kann, nicht los zu lassen? Sie haben die Regenten so trefflich ihre Pflichten gelehrt: sprechen Sie doch auch einmal zu den Völkern von ihren Rechten».

Garve, invano sollecitato, non poteva fare, venne invece dal giovane Gentz [36]. Il suo *Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts* comparve sulla «Berlinische Monatsschrift» del 1791 per rispondere, come fece Clauer, al precedente saggio di Justus Möser, *Über das Recht der Menschheit als den Grund der neuen französischen Konstitution*. Möser vi applicava la sua teoria, ampiamente esposta nella *Osnabrückische Geschichte*, per cui i diritti sono definibili e deducibili solo storicamente e quindi ogni stato presenta un'infinita varietà di diritti fondati sul contributo di ciascuno al corpo sociale sotto forma di proprietà terriera. Per Möser lo stato non conosce uomini, ma solo proprietari che godono di diritti specifici. Lo stato presuppone quindi un contratto sociale tacito per la sua fondazione, ma esige, per ogni allargamento del numero dei proprietari aventi diritti, un esplicito nuovo contratto sotto forma di redistribuzione dei carichi fiscali destinati alla difesa del territorio. La costituzione di uno stato coincide quindi per Möser con i risultati del continuo riequilibrarsi dei rapporti tra proprietari terrieri e non può essere soggetta a modifiche fondate sulla ragione. Era la razionalità stessa della costituzione del 1791 a essere messa in discussione da Möser come base per la sua legittimità [37]. L'unico mutamento costituzionale possibile era quindi quello che coincideva con la storia dello stato. A questa prospettiva, consapevolmente e orgogliosamente conservatrice e antiilluminista, Gentz opponeva il principio giusnaturalista della libertà come natura dell'uomo e la possibilità di dedurre razionalmente dalla legge morale i diritti di natura, dai quali attraverso la sanzione del contratto sociale derivavano a loro volta i diritti positivi [38]. Pur non ritenendo pos-

[36] Cfr. su questo problema PIRLER, 1980, pp. 6 ss. (con un confronto con Kant) e BRAUNE, 1917, pp. 150 ss.

[37] Cfr. BÖCKENFÖRDE, 1961, pp. 23 ss. e KNUDSEN, 1986, pp. 93 ss.

[38] Cfr. «Berlinische Monatsschrift», 17, 1791, pp. 370 ss. Il saggio era stato annunciato a Garve nella lettera senza data in GENTZ, 1857, I, p. 50.

sibile una completa identità tra diritti di natura e diritti positivi e dissentendo dall'idea di elencare i diritti dell'uomo prima del testo costituzionale, Gentz approvava tuttavia che la legge di natura fosse stata posta come punto di riferimento per l'ordinamento costituzionale e, più in generale, giudicava positivamente gli avvenimenti francesi nel dicembre del 1790.

«Il fallimento di questa rivoluzione sarebbe per me una delle disgrazie più gravi che mai hanno colpito il genere umano. È il primo trionfo pratico della filosofia, il primo esempio di una forma di governo che è fondata su principi e su un sistema connesso nelle sue parti e coerente. È la speranza e la consolazione per tanti vecchi mali sotto i quali geme l'umanità. Se questa rivoluzione dovesse retrocedere, tutti questi mali diventerebbero *dieci volte più incurabili*» [39].

I testi di teoria citati nelle lettere di questi anni sono significativamente l'*Esprit des lois* di Montesquieu, *The Wealth of Nations* di Smith e le opere di Kant. Con questo tipo di cultura politica Gentz si dedicò a un'indagine più ravvicinata degli avvenimenti rivoluzionari e la traduzione delle già famose *Observations on the French Revolutioni* di Burke fu il risultato di questo forte e partecipe interesse. Gentz stesso dichiarò più volte che tradurre Burke non significava identificarsi con le sue posizioni e diventarne il portavoce; l'introduzione e i cinque saggi che Gentz aggiunse al testo originario mostrano in realtà un'interpretazione della rivoluzione fondamentalmente diversa da quella organicistica, irrazionalista e non priva di

[39] GENTZ, 1957, lettera a Garve del 5 dicembre 1790, I, p. 59: «Das Scheitern dieser Revolution würde ich für einen der härtesten Unfälle halten, die je das menschliche Geschlecht betroffen haben. Sie ist der erste praktische Triumph der Philosophie, das erste Beispiel einer Regierung-Form, die auf Principien und auf ein zusammenhängendes, consequentes System gegründet wird. Sie ist die Hoffnung und der Trost für so viele alte Uebel, unter denen die Menschheit seufzt. Sollte diese Revolution zurückgehen, so würden alle diese Uebel zehnmal unheilbarer».

Un secondo elemento caratteristico, che si vedrà meglio nell'analisi specifica di alcuni singoli periodici, era dato dal comune linguaggio illuminista, che, pur con sfumature a volte sensibili, distingueva la gran parte delle pubblicazioni. Le diverse posizioni si presentavano come articolazioni di uno stesso atteggiamento che si proponeva di favorire l'emancipazione morale e intellettuale attraverso un'azione didattica: i periodici convivevano esibendo una fondamentale unità di intenti ed evitando, salvo qualche eccezione che si segnalerà a suo tempo, le polemiche programmatiche che non fossero quelle unificanti contro la superstizione, l'intolleranza dogmatica e, in campo strettamente politico, il dispotismo identificato con la violazione sistematica della legge. Il riferimento a un compito universale di illuminare il pubblico e di educarlo all'uso della ragione era il comune denominatore delle riviste berlinesi ed era considerato il legame che univa gli scrittori che si adoperavano per allargare il campo della pubblicità e per aumentare la capacità del pubblico a giudicarlo. È questo il terzo punto rimarchevole nell'analisi della produzione periodica: il pubblico cui era rivolta costituiva un'opinione pubblica largamente potenziale, di cui si riconoscevano generalmente l'ampio margine di perfettibilità e la tendenziale razionalità, senza che le si attribuisse indistintamente un diritto a intervenire nell'elaborazione della discussione. Anche se ogni periodico aveva un pubblico specifico come concreto punto di riferimento, l'idea di opinione pubblica non aveva necessariamente dimensioni sociologicamente definite né escludeva per principio determinati ceti della popolazione, ma era una parte del processo di perfezionamento complessivo che doveva diffondersi sempre più nella società. Solo un alto livello di conoscenze e di maturità intellettuale permetteva l'accesso all'opinione pubblica come luogo di critica: la distanza tra chi partecipava attivamente al processo dell'*Aufklärung* e chi ancora soffriva nell'abbaglio della superstizione determinava anche le forme della comunicazione pubblica.

Sulla base di quanto osservato non stupirà constatare una progressione nel panorama delle riviste, per numero, am-

suoi progressi era quindi «sacro dovere dell'intelletto illuminato» dove il richiamo al concetto di *Aufklärung* indicava a sufficienza che Gentz considerava la rivoluzione un tradimento e non uno sviluppo, per quanto degenere e deforme, dei lumi, come era il caso di Eberhard. È in particolare da notare che la rivoluzione si inseriva in una concezione della storia dominata da regolarità razionalmente comprensibili, in cui

«Inizio uguale porterà a un fine uguale. La Francia passerà da una forma di governo a un'altra, da una catastrofe all'altra, per dare ancora una volta un serio ammonimento contro la leggerezza e l'entusiasmo politico a quell'Europa cui è stato tanto a lungo modello nella sua cultura e nelle sue follie, nella sua grandezza e nei suoi vizi, e una gran quantità di insegnamenti, che altrimenti la storia distribuisce sullo studio di molti secoli, si concentra qui nel quadro vivace di alcuni anni movimentati» [42].

Nella lunga nota *Über politische Freyheit und das Verhältniß derselben zur Regierung* la rivoluzione francese resta comprensibile all'interno della storia umana come esempio di un fanatismo della libertà, per cui, come già più volte nel passato, la moltitudine si è lasciata irretire dalla falsa contrapposizione tra libertà e governo [43]. In realtà solo nella società organizzata la libertà civile è suscettibile di quella definizione e delimitazione che ne fanno una libertà politica secondo le circostanze specifiche, adeguata alle caratteristiche locali. La volontà di rientrare nello stato di natura, facendo *tabula rasa* dello stato, è un delete-

[42] GENTZ, 1793-1794, I, pp. XXXIX-XL: «Gleicher Anfang wird zu gleichem Ende führen. Frankreich wird von Form zu Form, von Catastrophe zu Catastrophe schreiten, um noch in mehr als einer Gestalt dem aufgeregten Europa, dem es so lange in seiner Bildung und in seinen Thorheiten, in seiner Größe und in seinen Lastern Modell gewesen ist, eine ernsthafte Warnung gegen politischen Leichtsinn, und politische Schwärmerey zu bereiten; und eine Masse von Belehrung, die sonst die Geschichte auf das Studium mehrerer Jahrhunderte vertheilte, wird sich hier in dem lebendigen Gemählde einiger thatenreichen Jahre zusammendrängen».

[43] GENTZ, 1793-1794, II, pp. 109 ss.

rio opporsi al corso delle cose, tanto più dannoso in quanto le istituzioni politiche sono sempre correggibili. «Portare alla massima eccellenza un vecchio ordine di cose, con aggiustamenti e riforme, di cui le istituzioni umane sono capaci, questo è un lavoro per uomini» [44]. La libertà politica dipende del resto dal grado di civiltà della nazione e non viceversa: la storia non ricorda esempi di grande sproporzione tra il grado di libertà politica e la complessiva perfezione delle facoltà umane. Ci sono evidentemente in queste osservazioni e riflessioni una profonda differenza nel giudizio di merito su quanto la rivoluzione ha realizzato e una maggiore attenzione alle ragioni del graduale perfezionarsi delle facoltà umane rispetto ad altre interpretazioni nettamente filorivoluzionarie, ma resta e anzi si rafforza il riferimento al diritto naturale e al bene morale come regola del giudizio storico-politico. La discussione sulla legittimità di una *Totalrevolution*, cioè dell'abolizione consapevole dell'intero complesso dei rapporti sociali per sostituirvene uno completamente nuovo [45], si basava appunto sulla loro subordinazione al giudizio morale. Le due rivoluzioni totali, quella americana e quella francese, si differenziavano nella capacità di coinvolgere l'unanimità dei cittadini nell'annunciato mutamento costituzionale. Il fallimento e la degenerazione della rivoluzione francese consistevano nell'aver voluto realizzare una rivoluzione totale contro una minoranza dissenziente, mentre la rivoluzione americana era da Gentz stilizzata in un mutamento di costituzione che approfittò della semplicità dei rapporti sociali nelle tredici colonie, della loro povertà e del loro isolamento senza rompere il contratto sociale [46]. Nel quarto dei suoi saggi di commento Gentz ritornava sul tema della dichiarazione dei diritti ribaden-

[44] GENTZ, 1793-1794, II, p. 118: «Eine alte Ordnung der Dinge aber durch Ausfeilung und Reform zur höchsten Trefflichkeit bringen, deren menschliche Einrichtungen fähig sind, ist ein Werk für Menschen . . .».

[45] GENTZ, 1793-1794, II, pp. 147 ss.

[46] GENTZ, 1793-1794, II, p. 161.

do il suo dissenso dalla decisione di premetterla alla costituzione ma, di nuovo in consonanza con quanto scritto nel 1791, restava del tutto impermeabile alla tesi burkiana dei diritti prescrittivi e fedele invece all'idea che i diritti dell'uomo avessero una loro specifica realtà come principi regolativi del comportamento politico e che solo una parte di questi fosse stata sacrificata nel patto sociale [47]. C'era, piuttosto, dettata dagli sviluppi rivoluzionari, la considerazione che «il filosofo forma i sistemi, la folla ne fa strumenti di morte» [48].

La distanza da Burke, pur nell'ammirazione e nella comune esecrazione per gli sviluppi radicali della rivoluzione, si rafforzava nella discussione della *Vindicae Gallicae* di Mackintosh, il quale aveva difeso nel 1791 la realtà della rivoluzione, facendo perno sulla necessità per la Francia di riformare radicalmente le istituzioni e insistendo sulla dinamica autonoma e spontanea della rivoluzione. Per Mackintosh fu «una rivoluzione senza capi. Fu l'effetto di cause generali che operavano sul popolo. Fu la rivolta di una nazione illuminata da una fonte comune. Da qui ha tratto il suo carattere peculiare, per questo i meriti degli individui più notevoli hanno avuto poca influenza sul suo sviluppo» [49]. L'attenzione alle cause generali, generate dalla realtà istituzionale sedimentata dalla storia francese, portava Mackintosh a scusare gli eccessi rivoluzionari come inevitabili e resi necessari dalla gravità stessa delle ingiustizie che la rivoluzione come riforma totale veniva a sanare. Questa prospettiva che tendeva a descrivere il

[47] Gentz, 1793-1794, II, pp. 163 ss.

[48] Gentz, 1793-1794, II, p. 170: «Der Philosoph formt Systeme, der Pöbel schmiedet Mordgewehre daraus».

[49] Mackintosh, 1791, p. 128: « . . . A revolution without leaders. It was the effect of general causes operating on the people. It was the revolt of a nation enlightened from a common source. Hence it has derived its peculiar character, and hence the merits of the most conspicuous individuals have had little influence on its progress».

processo rivoluzionario come un movimento impersonale e acefalo poteva interessare Gentz per il suo rifiuto della teoria cospirativa ma allo scrittore politico tedesco era allora estranea l'idea di un processo sovraindividuale che escludesse l'analisi e il giudizio morale.

«Rivoluzioni, come quella francese, sono tempeste nel mondo politico, che noi facciamo derivare dalla ferrea necessità e dal cieco destino, perché queste sono espressioni con cui indichiamo la quintessenza di tutte le cause segrete, per noi imperscrutabili e di tutti i movimenti dei grandi sommovimenti e dei massicci mutamenti. Ma ciò che risulta da queste tempeste è opera dell'uomo, lavoro umano, lavoro di quelli che guidano il carro, che dovrebbero scongiurare gli uragani del cielo, che hanno proiettato il destino nel caos per diventare i creatori di un nuovo mondo» [50].

Il mondo politico non è sottratto alla legge morale come il mondo naturale: sulla base della legittimità morale Gentz distingueva nella rivoluzione una *Totalreform*, cioè la fase conclusa con la riunione dei tre stati, dove il nuovo ordine si collegava al vecchio e vi si inseriva, dalla *Totalrevolution* in cui l'Assemblea nazionale si unì alla violenza popolare, si ruppe l'unanimità e iniziò un'immorale persecuzione contro i ceti privilegiati. Gli errori e l'impotenza del re e dei suoi ministri, il vuoto di potere che rapidamente si creò non potevano annullare le responsabilità dei singoli attori delle vicende rivoluzionarie. Era una concezione della storia, dei suoi meccanismi e delle sue implicazioni di cui Gentz era consapevole: la storia

[50] GENTZ, 1793-1794, II, pp. 212-213: «Revolutionen, wie die französische, sind Stürme in der politischen Welt, die wir von eiserner Nothwendigkeit und blindem Schicksal herleiten, weil dies die Ausdrücke sind, womit wir den Inbegriff aller geheimen für uns unerforschlichen Ursachen und Triebfedern großer Bewegungen und mächtiger Umwandlungen bezeichnen. Aber was aus diesen Stürmen hervorgeht, ist Menschenbau und Menschenwerk, das Werk derer, welcher das Fahrzeug lenken und die Wetter des Himmels beschwören sollen, welche das Geschick ins Chaos schleuderte, damit sie die Schöpfer einer neuen Welt würden». Cfr. anche II, pp. 222 ss. sulla responsabilità morale nelle rivoluzioni.

come quadro dell'attività dell'uomo, dei suoi errori e delle sue virtù, dove ogni azione era carica di valore morale in sé e per le sue conseguenze. Solo alcuni anni più tardi, di fronte al dilagare in Europa delle armate di Napoleone, vero erede della rivoluzione, Gentz avrebbe fatto propria la prospettiva storico-politica del romanticismo reazionario.

Ancora nel 1794, introducendo brevemente la traduzione dell'opuscolo di Mallet du Pan, Gentz ribadiva con forza l'esecrazione politica per i crimini della rivoluzione, metteva in guardia dalla minaccia che queste costituivano per il livello di civiltà raggiunto dall'Europa, derideva l'idea che qualche principio astratto e il talento demagogico fossero sufficienti a stabilire una costituzione, ma non abbandonava la ricerca di una comprensione analitica del fenomeno rivoluzionario come complesso coerente [51], in cui moventi e responsabilità potevano essere chiaramente individuati. Era un modo di guardare alla rivoluzione che permetteva un giudizio politico molto articolato, per cui Gentz poteva conciliare pubblica ostilità alla Francia e inviti a isolare il governo rivoluzionario, senza muovergli guerra, nella direzione fondamentale quindi della politica estera prussiana di questo decennio [52].

Le traduzioni da Burke e Mallet du Pan rappresentano quindi un aspetto specifico della crisi della cultura politica dell'*Aufklärung* in generale e di quella berlinese in particolare. Soprattutto la diffusione del testo di Burke segnò infatti un possente sostegno alle interpretazioni nettamente conservatrici della rivoluzione, destinate a grande risonanza, come quella di Rehberg, che si fondava su una concezione evoluzionistica della storia umana e su un aprioristico rifiuto della monarchia assoluta tendenzialmente riformatrice in nome dei privilegi nobiliari, posizio-

[51] GENTZ-DU PAN, 1794, p. XXIX. Sull'opera di Mallet du Pan cfr. MATTEUCCI, 1957.

[52] GENTZ-DU PAN, 1794, p. XXXIV. Cfr. in particolare BRAUNE, 1917, p. 163.

ni che erano allora estranee a Gentz [53]. D'altro canto la scelta di proporre e commentare proprio due testi nettamente antirivoluzionari e il successo che l'impresa di Gentz riscosse a Berlino rivelano il diffondersi dell'incertezza, sia nel governo sia nelle riviste sia nei saloni nuovi centri dell'intellettualità berlinese, tra una fedeltà alla cultura dell'illuminismo che sapesse accettare in qualche forma anche la positività universalstorica della rivoluzione francese, come fu il caso di Jenisch [54], interprete per tutti gli anni novanta della fiducia nella capacità emancipativa dell'*Aufklärung*, e la contrapposizione netta alla rivoluzione nella sua interezza.

La caratterizzazione della rivoluzione francese nel 1799 come «l'opera d'una passione dominante» nella quale «consiste il vero motivo di sua forza e durata», frutto estremo di una «secreta disorganizzazione della massa sociale» [55], fu la prova che il tentativo di Gentz di conserva-

[53] Cfr. VOGEL, 1972.

[54] Cfr. JENISCH, 1800, I, pp. 228-230: «Wenn also der allgemeine Geist der Aufklärung politische Wünsche und Bestrebungen so vorzüglich begünstigt: wie viel mehr mußten sie geweckt und belebt werden durch politische Tatsachen von so unermeßlichem Umfange und all ergreifender Wichtigkeit, als es die ewig denkwürdige Regierung Friedrichs II., als es Josephs II. kühne Staatsreformen, als es die für die Menschheit siegreiche Befreyung der nordamerikanischen Provinzen, als es die in den Jahrbüchern der Geschichte einzige französische Revoluzion, waren! ... Zu keiner andern Zeit hatten die Menschen ein so klares Bewußtseyn, daß ihre politische Verfassung anders seyn könne ... Zu keiner andern Zeit endlich unterhielten die Menschen ein so edles Bewußtseyn, daß es anders seyn müße. Denn nie ward Recht der Menschheit so allgemein erkannt; ihre Würde so tief empfunden: nie erregte schnöde Unterdrückung der erstern und Verachtung der andern so empörende Gefühle ... Wenn es also wahr ist, daß alle wahre Aufklärung vom Erkennen und Wünschen des Bessern anfängt, zu Bestrebungen für die Verwirklichung fortgeht: (sollten wir gleich weder Ziel noch Art einer solchen Verwirklichung für jetzt einsehen): so sind politische Wünsche und Bestrebungen von dem Charakter, wie wir sie den Menschen unseres Jahrhunderts beygelegt, ein unwidersprüchlicher Beweis für die Fortbildung des Menschengeschlechts».

[55] «Giornale istorico», 1799, I, pp. 25 e 172.

re la continuità con la prospettiva interpretativa illuminista era fallito.

3. *Una conclusione*

È impossibile in questa sede descrivere come la logica interna dell'*Aufklärung* berlinese nelle sue varie componenti fu esplicitamente messa in discussione, quali sviluppi sia filosofico-letterari sia politico-istituzionali ne intaccarono progressivamente la credibilità e come con sempre maggior forza si sviluppò una nuova concezione della storia e della politica che con altre categorie e altre prospettive affrontò il passaggio al nuovo secolo. A conclusione della ricerca si può osservare che certamente i primi anni novanta segnarono un mutamento di orientamento nella cultura politica e nella coscienza storica: la morte di Federico II, l'affiorare di una palese perdita di credibilità del nuovo sovrano e del suo governo, la quale diede vigore e rilievo alla critica politica pubblica, il confronto con la rivoluzione francese e con i suoi sviluppi costituzionali, le incertezze e i contrasti che precedettero la pubblicazione dell'*Allgemeines Landrecht* furono tra i fenomeni che accompagnarono il declino di quella cultura dell'*Aufklärung* che aveva avuto un determinante punto di riferimento nello stato federiciano, nei suoi equilibri e nelle sue ambiguità tra autoritarismo e libertà di pensiero, tra cosmopolitismo e militarismo, tra austerità interna e prestigio internazionale.

Il segnale più importante e fecondo di questa crisi dell'*Aufklärung*, nella quale si formò compiutamente un nuovo atteggiamento intellettuale e politico, fu la riflessione, già chiaramente orientata allo storicismo, del giovane Wilhelm von Humboldt: incentrata sull'identificazione della forza vitale come elemento primo nella storia e della *Bildung* come valore ultimo e fondamentale della convivenza umana, mantenne e reinterpretò in una nuova costellazione di idee le esigenze più avanzate della cultura illuminista, che aveva conosciuto da vicino attraverso il tramite decisivo delle lezioni di Klein e dell'a-

micizia con Dohm [56]. Le *Ideen* sui limiti da porre allo stato del 1791, che fissavano il principio che il fine dell'uomo è lo sviluppo delle sue forze in un'unità attraverso la libertà e la molteplicità di situazioni, che intervenire nell'attività del singolo per garantirgli la felicità è un'offesa alla sua dignità e che l'attività è superiore ai risultati [57], riprendevano temi che si sono visti esposti a più riprese negli anni precedenti. Humboldt conferiva loro una nuova coerenza inserendoli in una concezione dello sviluppo storico che era nettamente diversa da quella illuminista. L'idea che la storia dell'uomo fosse espressione della sua forza e non realizzazione variamente imperfetta delle sue capacità significava non solo rinvigorire in modo decisivo e irreversibile la concezione della libertà politica e morale come bisogno umano ma anche individuare la necessità di concepire il compito della politica come sempre rinnovato adeguamento delle istituzioni all'erompere della autonoma forza dell'uomo. «L'uomo fallisce il suo obiettivo finale e uccide la forza, quando le impone una forma inappropriata» [58]. Commentando pubblicamente la nuova costituzione francese sulla «Berlinische Monatsschrift» del 1791, Humboldt fondava il suo giudizio proprio sulla valutazione nuova del rapporto tra storia e ragione, forza e costrizione, aprendo una prospettiva che avrebbe dominato il secolo seguente. Nell'individualità del presente, sosteneva Humboldt, la nostra capacità di generalizzare è sempre inferiore ai compiti che le attribuiamo, la ragione può

[56] Cfr. SWEET, 1978-1980, I, p. 59. Su Wilhelm von Humboldt la letteratura critica è sterminata, ma in questo contesto sono particolarmente importanti, oltre a SWEET, 1978-1980; LEROUX, 1932; TESSITORE, 1965 e 1984 e SORKIN, 1983.

[57] *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in HUMBOLDT, 1960, I, pp. 64, 84 e 87. Sul valore cruciale di questo scritto come punto di passaggio al moderno liberalismo, orientato sui diritti e non più sui doveri del singolo, ha insistito HENNIS, 1959, p. 16.

[58] *Ideen*, in HUMBOLDT, 1960, I, pp. 213-214: «Man verfehlt zugleich seines Endzwecks und tödtet die Kraft, wenn man ihr eine unpassende "Form" aufdringt».

solo tentare di guidare le forze sconosciute cui ci troviamo di fronte. «I piani, che la ragione si sforza allora di realizzare, ricevono, anche in caso di successo, forma e modifica dall'oggetto stesso a cui sono applicati» [59]. La ragione quindi può solo dare forma al materiale esistente ma non crearlo, è più coordinativa che correttiva delle forze in azione. In un frammento della seconda metà del 1791, *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte* questa prospettiva di rottura della concezione pragmatica della storia è espressa con la massima chiarezza. Humboldt proponeva di guardare a tutti gli avvenimenti del genere umano come «una quantità di serie singole, ... che si sviluppano l'una dall'altra, s'incrociano reciprocamente in modi molteplici, si legano l'un l'altra e toccandosi e legandosi comunicano ancora altre modifiche a ciò che toccano e legano». Si tratta però, e qui si riscontra una radicale differenza dalla concezione pragmatica dell'*Aufklärung*, non di serie di avvenimenti, come l'avrebbero inteso Gatterer o Wegelin, «ma di forze fisiche, intellettuali e morali». Solo riconoscendo «il progredire delle nostre proprie forze che si sviluppano e i loro rapporti con le cose che le circondano, chiamando pure queste cose causa o effetto», l'uomo avrebbe potuto tentare di dominarle [60]. Il pro-

[59] *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst. Aus einem Briefe an einen Freund vom August 1791*, in HUMBOLDT, 1969, I, p. 35: «... Die Entwürfe, welche die Vernunft dann durchzusezen bemüht ist, behalten, wenn auch ihre Bemühungen gelingen, von dem Gegenstande selbst noch, auf den sie gelegt sind, Form und Modifikation». Cfr. l'ampio e preciso commento a questo testo in MUHLACK, 1970, pp. 35 ss.

[60] *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte*, in HUMBOLDT, 1960, I, pp. 52-53: «... Eine Menge einzelnen Reihen, ... die sich zwar eine jede aus sich selbst entwikkeln, allein auf einander mannigfaltig durchkreuzen, und sich miteinander verbinden, und durch die Berührung und Verbindung dem berührten und verbundenen andre Modifikationen mitteilen ... Immer nemlich werden wir aus der gegenwärtigen Untersuchung ... den Gewinn ziehen, das Fortschreiten unsrer eignen, sich entwikkelnden Kräfte, und ihre Verhältnisse zu den Dingen um sie her, wir mögen sie oder diese Dinge Ursache und Wirkung nennen, tiefer und vollständiger einzusehen».

gresso nella storia concepito come graduale educazione alla libertà e all'emancipazione per opera dello stato e delle sue élites intellettuali e sociali non avrebbe più trovato quindi alcuna legittimazione.

Bibliografia

Bibliografia

La bibliografia che segue non pretende essere esaustiva dell'argomento trattato e comprende esclusivamente i testi citati sopra, nell'edizione effettivamente consultata. Sono escluse le opere e i repertori bibliografici di comune consultazione. Con *Mémoires* e *Nouveaux mémoires*, seguiti dall'anno di riferimento e tra parentesi dall'anno di effettiva pubblicazione, si sono abbreviati rispettivamente *Histoire de l'Académie royale des sciences et de belles lettres de Berlin. Avec les mémoires pour la même année*, Berlin, Haude e *Nouveaux mémoires de l'Académie royale des sciences et de belles lettres de Berlin*, Berlin, Haude. I luoghi di conservazione dei manoscritti citati sono stati così abbreviati: Berlin, SB = Berlino Ovest, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz; Torino, BN = Torino, Biblioteca Nazionale.

AARSLEFF H., *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis 1982 (trad. it. *Da Locke a Saussure. Saggi sullo studio del linguaggio e la storia delle idee*, Bologna 1984).

ABBT T., *Vermischte Werke*, Frankfurt und Leipzig, s.e. 1783.

«L'Abeille du Parnasse», Berlin, Bourdeaux 1750-1754.

Acta Borussica. Die Behördenorganisation und die Allgemeine Staatsverwaltung Preußens im 18. Jahrhundert, I, bearbeitet von E. POSNER-S. SKALWEIT-P. BAUMGART-G. HEINRICH, Hamburg-Berlin 1970.

AGETHEN M., *Aufklärungsgesellschaften, Freimaurerei, geheime Gesellschaften. Ein Forschungsbericht (1976-1986)*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 14, 1987, pp. 439 ss.

ALBRECHT M., *Moses Mendelssohn. Ein Forschungsbericht 1965-1980*, in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geistesgeschichte», 57, 1983, pp. 64 ss.

ALBRECHT M., *«Nunmehr sind Sie ein preußischer Unterthan».*

Moses Mendelssohns Staatstheorie, in *Philosophie und Wissenschaft in Preußen*, 1982, pp. 23 ss.

ALEMBERT Jean, LE ROND D', *Oeuvres*, Paris 1822.

«Allerneueste Mannigfaltigkeiten. Eine gemeinnützige Wochenschrift», hrsg. von J. F. W. OTTO, Berlin, Eisfeld 1782-1785.

«Allgemeine deutsche Bibliothek», Berlin, Nicolai 1765-1796.

Allgemeines Handbuch der Freimaurerei. Zweite völlig umgearbeitete Auflage von Lenning's *Enzyklopedie der Freimaurerei*, Leipzig 1863-1879.

Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794. Textausgabe, hrsg. von H. HATTENHAUER, Frankfurt/M.-Berlin 1970.

ALTMANN A., *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, London 1973.

ALTMANN A., *Die Trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.

AMIDEI C., *Opere*. Introduzione, testo e nota critica a cura di A. ROTONDÒ, Torino 1980.

Zum Andenken des Rektors und Professors Joh. Heinr. Ludw. Meierotto, Berlin, Pertsch 1801.

ANER K., *Die Theologie der Lessingszeit*, Halle 1929.

ANGERMANN E., *Das Auseinandertreten von «Staat» und «Gesellschaft» im Denken des 18. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für Politik», NF, 1963, pp. 89 ss.

«Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten», hrsg. von E. F. KLEIN, Berlin und Stettin, Nicolai 1788-1809.

ANTON K. G., *Erste Linien eines Versuches über der Alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse*, Leipzig, Böhme 1783.

ANTON K. G., *Untersuchung über das Geheimnis und die Gebräuche der Tempelherren*, Dessau, Buchhandlung der Gelehrten 1782.

«Archiv für Freymäurer und Rosenkreuzer», Berlin, Mylius 1783-1785.

ARETIN Karl Otmar, Freiherr VON, *Friedrich der Große. Größe und Grenzen des Preußenkönigs*, Freiburg 1985.

ARETIN Karl Otmar, Freiherr VON, *Heiliges Römisches Reich 1776-1806, Reichsverfassung und Staatssouveränität*, Wiesbaden 1967.

ARGENS J. B., BOYER D', *Défense du paganisme par l'Empereur Julien, en grec et en françois, avec des dissertations et des notes pour servir d'éclaircissement au texte et pour refuter les erreurs.* Troisième édition augmentée de plusieurs dissertations qui ne se trouvent pas dans les précédentes, Berlin, Voss 1769.

ARGENS J. B., BOYER D', *Lettres morales et critiques sur les différens états et les diverses occupations des hommes*, Amsterdam, Le Cesne 1747.

ARGENS J. B., BOYER D', *La philosophie du Bons-Sens, ou Reflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances humaines, à l'usage des chevaliers et du beau-sexe; nouvelle édition corrigée et augmentée d'un examen critique des remarques de Mr. l'abbé d'Olivet, de l'Académie françoise, sur la théologie des philosophes grecs*, La Haye, Paupie 1740.

AYRAULT R., *La genèse du romantisme allemand. Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, Paris 1961.

BACHMANN H. M., *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Berlin 1977.

BAHRDT K. F. (a), *Über Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben von einer Gesellschaft*, Leipzig, Walther 1789.

BAHRDT K. F. (b), *Handbuch der Moral für den Bürgerstand*, Halle, Hemmerde und Schwetschke 1789.

BAHRDT K. F., *Handbuch zur Kirchen- und Ketzer Geschichte für das Jahr 1781*, Häresiopel (ma Züllichau, Frommann) 1781.

BAHRDT K. F., *Kirchen- und Ketzeralmanach. Zweytes Quinquennium, ausgefertiget im Jahr 1787*, Gibeon, gedruckt und verlegt bei Kasimir Lange. Ipse fecit.

BAHRDT K. F., «Neue Litteratur-Briefe», Berlin, Vieweg 1786.

BAHRDT K. F., *Rechte und Obliegenheiten der Regenten und Unterthanen in Beziehung auf Staat und Religion. Eine Folge des Systems der moralischen Religion*, Riga, Hartknoch 1792.

BAILLEU P., *Graf Hertzberg*, in *Preußischer Wille. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1924.

BAILLY J. S., *Geschichte der Sternkunde des Alterthums bis auf die Errichtung der Schule zu Alexandrien*, Leipzig, Schwickert 1777.

BAKER K. M., *Politique et opinion publique sous l'Ancien Régime*, in «Annales ESC», 1987, I, pp. 41 ss.

BALESTRERI P., *Sulla codificazione penale alla fine del Settecento: l'«Allgemeines Landrecht»*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», 10, 1984, pp. 9 ss.

BARON H., *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze 1970.

BARTHOMÈSS C., *Le grand Beausobre et ses amis ou la société à Berlin entre 1685 et 1740*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 1854, pp. 667 ss.

BARTHOMÈSS C., *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric-le-Grand*, Paris 1850.

BATSCHA Z., *Christian Garves politische Philosophie*, in «Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte», 15, 1985, pp. 113 ss.

BATSCHA Z. (ed.), *Aufklärung und Gedankenfreiheit. Fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen*, Frankfurt/M. 1977.

BAUER B., *Geschichte der Politik, Kultur and Aufklärung des 18. Jahrhunderts*. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1843-1844, Aalen 1965.

BAUMGART P., *Die "Freiheitsrechte" der jüdischen Minorität im Staat des aufgeklärten Absolutismus. Das friederizianische Preußen und das josephinische Österreich im Vergleich*, in BIRTSCH (ed.), 1981, pp. 121 ss.

BAUMGART P. (ed.), *Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preußen. Ergebnisse einer internationalen Fachtagung*, Berlin 1983.

BAUMGARTEN O. N.-SVAREZ K. G., *Briefwechsel über die gegenwärtige Iustiz-Reform in den Preußischen Staaten, nebst einigen nach den Vorschriften der neuen Prozeß-Ordnung instruirten Acten*, Berlin, Decker 1780.

BAZZOLI M., *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze 1986.

Beantwortung und Wiederlegung der Schrift, Was ist für, und was ist gegen die General-Tabaks-Administration zu sagen?, Berlin, Spener 1787.

BEAUSOBRE I., DE, *Histoire critique de Manichée et du Manicheisme*, Amsterdam, Bernard, I, 1734.

BEAUSOBRE L., DE, *Introduction générale à l'étude de la politique, des finances et du commerce*, Berlin, Voss 1764.

BEAUSOBRE L., DE, *Le pirrhonisme du sage*, Berlin, s.e. 1754.

BECCARIA C., *Dei delitti e delle pene*, a cura di G. FRANCIONI. Con *Le edizioni italiane dei "Dei delitti e delle pene"*, di L. FIRPO, Milano 1984.

BECHER U., *Politishe Gesellschaft. Studien zur Genese bürgerlicher Öffentlichkeit in Deutschland*, Göttingen 1978.

BENDER A., *Thomas Abbt. Ein Beitrag zur Darstellung des erwachenden Lebensgefühls im 18. Jahrhundert*, Bonn 1922.

BERGER C. G., *Antidiluviana, oder Schriften und vernunftgemäßiger Beweis von den großen Fähigkeiten und Kenntnissen der Bewohner der ersten Welt*, Berlin [ma Leipzig], s.e. [ma Brockhaus] 1780.

«Berliner Beiträge zur Landwirthschaftswissenschaft, sowohl aus der Theorie als aus der Erfahrung», Berlin, Pauli 1771-1791.

«Berliner Sammlung zur Beförderung der Arzneikunde, Haushaltungswissenschaft, Kameralwissenschaft, und dahin einschlagenden Litteratur», Berlin, Pauli 1768-1779.

«Berlinische Bibliothek, worrinen von neu herausgekommenenen Schriften und andern zur Gelahrtheit gehörigen Sachen kurtze Aufsätze und Nachrichten mitgetheilt werden», Berlin, Rüdiger 1747-1750.

«Berlinische Gesellschaft Naturforschender Freunde. Beschäftigungen», Berlin, Pauli 1775-1779.

«Berlinische Monatsschrift», Berlin, Haude und Spener 1783-1796.

«Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks», Berlin, Maurer 1795-1800.

«Berlinisches Journal für Aufklärung», hrsg. von G. N. FISCHER und A. RIEM, Berlin, in der Kön. Pr. Akadem. Kunst- und Buchhandlung 1788-1790.

BERNEY A., *Michael Ignaz Schmidt. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Historiographie im Zeitalter der Aufklärung*, in «Historisches Jahrbuch», 1924, pp. 212 ss.

BERTELLI S., *Ribelli, libertini, ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze 1973.

«Betrachtungen über die neuesten historischen Schriften», hrsg. von J. G. MEUSEL, Altenburg, Richter 1769-1773.

BEUTLER J. H. C.-GUTSMUTHS J. C. F., *Allgemeine Sachregister über die wichtigsten deutschen Zeit- und Wochenschriften*, Leipzig, Weygand 1790.

BIALOWONS G., *Geschichte der deutschen Presse von den Anfängen bis 1789*, Leipzig 1969.

«Bibliothek für Denker und Männer von Geschmack», herausgegeben von A. WINKOPP, Gera, Beckmann 1783-1791.

«Bibliothèque germanique; ou Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, et des Pays du Nord», Amsterdam, Humbert 1720-1741.

BIELFELD J. F., VON, *Erste Grundlinien der allgemeinen Gelehrsamkeit, oder kurzgefaßte Vorstellung sowohl der höhern und anderen Wissenschaften, als der freyer Künste und der schönen Litteratur*, Breslau und Leipzig 1767.

BIELFELD J. F., VON, *Freundschaftliche Briefe nebst einigen andern*. Aus dem Französischen. Danzig und Leipzig, Wedel 1770.

BIELFELD J. F., VON, *Institutions politiques*, La Haye, Gosse 1760.

Bildnisse jetzlebender Berliner Gelehrten mit ihren Selbstbiographien, II, hrsg. von J. M. S. LOWE, Berlin 1806.

BIRTSCH G., *Die Berliner Mittwochsgesellschaft*, in BÖDEKER-HERMANN (edd.) (b), 1987, pp. 94 ss.

BIRTSCH G., *Eigentum und ständische Gesellschaft im 18. Jahrhundert*, in *Vom Staat des Ancien Régime zum modernen Parteienstaat. Festschrift Th. Schieder*, München 1978, pp. 59 ss.

BIRTSCH G., *Gesetzgebung und Repräsentation im späten Abso-*

lutismus. Die Mitwirkung der preußischen Provinzialstände bei der Entstehung des Allgemeinen Landrechts, in «Historische Zeitschrift», 208, 1969, pp. 265 ss.

BIRTSCH G., *Der preußische Hochabsolutismus und die Stände*, in BAUMGART (ed.), 1983, pp. 389 ss.

BIRTSCH G., *Religions- und Gewissensfreiheit in Preußen von 1780 bis 1817*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 11, 1984, pp. 177 ss.

BIRTSCH G., *Zur sozialen und politischen Rolle des deutschen, vornehmlich preußischen Adels am Ende des 18. Jahrhunderts*, in VIERHAUS (ed.), 1971, pp. 77 ss.

BIRTSCH G. (ed.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte. Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848*, Göttingen 1981.

BISSING W. M., VON, *Einige anonyme Urteile von Zeitgenossen über die Persöhnlichkeit König Friedrich Wilhelms II. von Preußen*, in HEINRICH-VOGEL (edd.), pp. 115 ss.

BLANNING T. C. W., *The Death and Transfiguration of Prussia*, in «The Historical Journal», 29, 1986, pp. 433 ss.

BLANNING T. C. W., *Reform and Revolution in Mainz 1743-1803*, Cambridge 1974.

«Ein Blatt wider die Langeweile; nebst einer wöchentlichen Anzeige der merkwürdigsten Berlinischen Neuigkeiten», Berlin, Birnstiel 1785.

BLEEK W., *Von der Kameralausbildung zum Juristenprivileg. Studium, Prüfung und Ausbildung der höheren Beamtenschaft des allgemeinen Verwaltungsdienstes in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert*, Berlin 1972.

BOBBIO N., *Sulla nozione di «società civile»*, in «De Homine», 1968, pp. 18 ss.

BODI L., *Tauwetter in Wien. Zur Prosa der österreichischen Aufklärung*, Frankfurt/M., 1977.

BÖCKENFÖRDE E. W., *Der Verfassungstyp der deutschen konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, Berlin 1961 (trad. it. *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono. Problematica e modelli dell'epoca*, Milano 1970).

BÖDEKER H. E. (a), *Thomas Abbt: Patriot, Bürger und bürgerliches Bewußtsein*, in VIERHAUS (ed.), 1981, pp. 221 ss.

BÖDEKER H. E., *Prozesse und Strukturen politischer Bewußtseinbildung der deutschen Aufklärung*, in BÖDEKER-HERRMANN (a) (edd.), 1987, pp. 10 ss.

BÖDEKER H. E., *Zur Rezeption der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/1791 in der deutschen Aufklärungsgesellschaft*, in BIRTSCH (ed.), 1981, pp. 258 ss.

BÖDEKER H. E., *Das staatswissenschaftliche Fächersystem im 18. Jahrhundert*, in VIERHAUS (ed.), 1985, pp. 143 ss.

BÖDEKER H. E.-IGGERS G.-KNUDSEN J.-REILL P. (edd.), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1986.

BÖDEKER H. E.-HERRMANN U. (a), *Aufklärung als Politisierung-Politisierung als Aufklärung*, Hamburg 1987.

BÖDEKER H. E.-HERRMANN U. (edd.) (b), *Über den Prozess der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien. Acht Beiträge*, Göttingen 1987.

BÖHM B., *Socrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persöhnlichkeitsbewußtseins*, Neumünster 1966.

BOLINGBROKE H., Saint John Viscount, *Briefe über die Erlernung und Gebrauch der Geschichte*, Leipzig, Emich 1758 e Leipzig, Vogel 1794.

BOLINGBROKE H., Saint John Viscount, *Historical Writings*, Chicago 1974.

BOLINGBROKE H., Saint John Viscount, *Letters on the Study and Use of History*, in *Works*, Philadelphia 1841, II.

BONNET C., *Psychologischer Versuch als eine Einleitung zu seiner philosophischen Schriften*, Lemgs, Meyer 1773.

BORCKE A. H., VON, *Geheime Briefe über die preußische Staatsverfassung seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms des Zweyten*, Utrecht, s.e. 1787.

BORCKE A. H., VON, *Was ist für, und was ist gegen die General-Tabaks-Administration*, s.l., s.e. 1786.

BORGHERO C., *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983.

BORGSTEDE A. H., *Statistisch-topographische Beschreibung der Mark Brandenburg*, Berlin 1788.

BOSSUET J. B., *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires*, Paris s.d.

BOTZENHART M., *Verfassungsproblematik und Ständepolitik in der preußischen Reformzeit* in BAUMGART (ed.), 1983, pp. 431 ss.

BOUREL D., *La vie de Johann Joachim Spalding. Problèmes de la théologie allemande au XVIIIe siècle*, Diplôme de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses 1978.

BRANDES E., *Über die Unparteilichkeit eines Geschichtsschreibers*, in «Berlinische Monatsschrift», 10, 1788, pp. 518 ss.

BRATRING F. W. A., *Statistisch-topographische Beschreibung der gesamten Mark Brandenburg*, 1804-1809, Berlin 1968.

BRAUN J., *Economic Theory and Policy in Germany 1750-1800*, in «The Journal of European Economic History», 1975, pp. 301 ss.

BRAUN O. D. (ed.), *Friedrich Victor Leberecht Plessing 1749-1806. Briefe von und an ihm*, Duisburg 1970.

BRAUNE F., *Edmund Burke in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens*, Heidelberg 1917.

Briefe an Goethe. Gesamtausgabe in Regestform, Weimar 1980.

«Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts», hrsg. von A. L. SCHLÖZER, Göttingen, Vandenhoeck 1776-1782.

BROWN H., *Maupertuis philosophe: Enlightenment and the Berlin Academy*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century», 1963, pp. 255 ss.

BROCKMEIER P.-DESNÉ R.-VOSS J. (edd.), *Voltaire und Deutschland. Internationales Kolloquium der Universität Mannheim zum 200. Todestag Voltaires*, Stuttgart 1979.

BRÜCKNER J., *Staatswissenschaft, Kameralismus und Naturrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, München 1977.

BRUMFITT J. H., *Voltaire Historian*, New York 1985.

BRUNNER O., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*,

Göttingen 1968 (trad. it., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 1971).

BRUNSCHWIG H., *Société et romantisme en Prusse au XVIIIe siècle. La crise de l'Etat prussien à la fin du XVIIIe siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1973.

BUCHHOLTZ S., *Dissertation sur la topographie ancienne de la Marche de Brandenburg*, Berlin, Decker 1764.

BUCHHOLTZ S., *Versuch einer Geschichte der Churmark Brandenburg von der ersten Erscheinung der deutschen Sennonen an bis auf die jezige Zeite*, Berlin, Birnstiel 1764-1775.

BÜSCH O., *Militärsystem und Sozialleben im alten Preußen. Die Anfänge der sozialen Militarisierung der preußisch-deutschen Gesellschaft*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1981.

BÜSCHING A. F., *Eigene Lebensgeschichte in vier Stücken*, Halle, Curts Witwe 1789.

BÜSCHING A. F., *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin, Eisfeld 1779.

BÜSCHING A. F., *Neue Erdbeschreibung*. Siebente rechtmäßige Auflage, Hamburg, Bohn 1777.

BÜSCHING A. F., *Vollständige Topographie der Mark Brandenburg*, Berlin, Reimer 1775.

Büsten Berlinischer Gelehrten, Schriftsteller und Künstler, Berlin, Stendal 1787.

BURKE E., *Scritti politici*, a cura di A. MARTELLONE, Torino 1964.

BUSH N. R., *The Marquis d'Argens and His Philosophical Correspondence. A Critical Study of d'Argens's Lettres juives, Lettres cabalistiques et Lettres chinoises*, Ann Arbor 1953.

BUSSI E., *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, Milano 1971.

BUSSI E., *Stato e amministrazione nel pensiero di Carlo Gottlieb Svarez precettore di Federico Guglielmo III di Prussia*, Milano 1966.

BUTTERFIELD H., *Man on His Past. The Study of the Historical Scholarship*, Cambridge 1955.

CANZLER F. G., *Allgemeines Literaturarchiv für Journalistik und Miscellaneen, in Beziehung auf die darin enthaltenen Aufsätze*

für Geschichte, Geographie, Statistik, Handlung, und deren Hülfswissenschaften auf das Jahr 1793, Berlin, im Verlage der Kön. Preuss. Akad. Kunst- und Buchhandlung 1795.

CARSTEN F. L., *Le origini della Prussia*, Bologna 1982.

CASTILLON G. F., SALVEMINI DE, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, pour servir de réponse au "Discours" que M. Rousseau, citoyen de Genève, a publié sur le même sujet*, Amsterdam, Jolly 1756.

CASTILLON G. F., SALVEMINI DE, *Observations sur le livre intitulé "Système de la nature"*, Berlin, Decker 1771.

CERVELLI I., *Ceti e assolutismo in Germania. Rassegna di studi e problemi*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», 3, 1977, pp. 431 ss.

CHLADENIUS J. M., *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Mit einer Einleitung von C. Friedrich und einem Vorwort von R. Koselleck. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1752, Wien-Köln-Graz 1985.

CHRIST K., *Germanendarstellung und Zeitverständnis bei Tacitus*, in «Historia», 14, 1965, pp. 62 ss.

CONRAD H., *Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts fü die preußischen Staaten von 1794*, Köln-Opladen 1958.

CONRAD H., *Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preussens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts*, Köln-Opladen 1961.

CONSENTIUS E., *Friedrich der Grosse und die Zeitungs-Zensur*, in «Preussische Jahrbücher», 115, 1904, pp. 220 ss.

CONZE W., *Evolution und Geschichte. Die doppelte Verzeitlichung des Menschen*, in «Historische Zeitschrift», 242, 1986, pp. 1 ss.

CONZE W., *Leibniz als Historiker*, Berlin 1951.

CONZE W., *Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands*, in «Historische Zeitschrift», 186, 1958, pp. 1 ss.

CORNI G., *Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II*, Bologna 1982.

CRANZ A. F. (a), *Berlinische Correspondenz, historischen und litterarischen Inhalts. Eine periodische Schrift von einem Cranzianer und Nichtcranzianer im 1790sten Jahr*, Berlin, Schöne 1790.

CRANZ A. F. (b), *Fragmente über verschiedene Gegenstände der neuesten Zeitgeschichte*, Berlin, auf Kosten des Verfassers 1790.

CRANZ A. F. (c), *Journal von Berlin*, hrsg. von Cranz, Königl. Preußischen Kriegsrath. Neue Auflage. Im Verlage des Verfassers und in Commißion der Gräffschen Buchhandlung in Leipzig, Berlin 1790.

CRANZ A. F. (a), *Der Freund der Wahrheit und des Vergnügens, in Gemählden des Lebens von dem Verfasser der Lieblingsstunden*, Berlin, Stahlbaum 1782.

CRANZ A. F. (b), *Der Lauf der Welt in treuen Kopien wahrhafter Begebenheiten, mit lebendigen Farben geschildert von einem Kunstmaler*, Berlin, Maurer 1782.

CRANZ A. F., *Gallerie der Teufel, bestehend in einer auserlesenen Sammlung von Gemählden moralisch-politischen Figuren, deren Originale zwischen Himmel und Erde anzutreffen sind von Pater Gaßner dem Jüngern*, Frankfurt und Leipzig, s.e. 1777.

CRANZ A. F., *Meine Lieblingsstunden in Briefen den besten Menschen bestimmt.* Von dem Verf. der Gallerie der Teufel, Berlin, Stahlbaum 1781-1782.

CRANZ A. F. (a), *Sechs Aufsätze nicht ohne Paradoxie und Wahrheit.* Von einem Ausländer, und doch ein Original, Berlin und Leipzig, Decker 1781.

CRANZ A. F. (b), *Silen und sein Esel. Eine komisch-periodische Schrift. Vom Verfasser der Gallerie der Teufel*, Berlin, Im Selbstverlage des Verfassers und in Kommißion bei S. F. Hesse in der breiten Straße 1781.

CREUZER F., *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung*, Leipzig und Darmstadt 1845.

CROCKER L., *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth-Century French Thought*, Baltimore 1970 (trad. it. *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Bologna 1975).

CUNOW H., *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie*, Berlin 1920.

DAHLBERG C., VON, *Les rapports entre la morale et la politique*, Berlin, Unger 1786.

DAMBACHER I., *Christian Wilhelm von Dohm. Ein Beitrag zur Geschichte des Preussischen Beamtentums und seiner Reformbe-*

strebungen am Ausgang des 18. Jahrhunderts, Bern-Frankfurt 1974.

DAMM C. T., *Vom historischen Glauben. Von C. T. D****, Berlin, auf Kosten des Verfassers 1772-1773.

DANN O., *Die Anfañge politischer Vereinsbildung in Deutschland*, in *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Festschrift Conze*, Stuttgart 1976, pp. 197 ss.

DANN O., *Das historische Interesse in der deutschen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts. Geschichte und historische Forschung in der zeitgenössischen Zeitschriften*, in HAMMER-VOSS (edd.), 1978, pp. 386 ss.

DANN O., (ed.), *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich*, München 1981.

DANNEIL J. F., *Aus dem Leben Philip Wilhelm Gerckens*, in *3. Jahresbericht des Altmärkischen Vereins für vaterländische Geschichte und Industrie*, 1840, pp. 39 ss.

DARNTON R., *The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Prerevolutionary France*, in *The Literary Underground of the Old-Regime*, Cambridge (Mass.)-London 1982, pp. 1 ss.

DARNTON R., *Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity*, in *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1983, pp. 233 ss.

DAVILLÉ L., *Leibniz historien*, Paris 1909.

DENINA C., *La clef des langues, ou observations sur l'origine et la formation des principales langues qu'on parle et qu'on écrit en Europe*, Berlin, Mettra, Umlang et Quien 1804.

DENINA C., *Discorso sopra le vicende della letteratura*, Torino, Reycends 1761.

DENINA C., *Discours de réception de monsieur l'abbé Denina avec la réponse du secretaire perpétuel. Prononcés dans l'assemblée de l'Académie royale des sciences le jeudi 7. novembre*, Berlin, Decker 1782.

DENINA C., *Essai sur la vie et le règne de Frédéric II, roi de Prusse, pour servir de préliminaire à l'édition de ses oeuvres posthumes*, Berlin, Rottmann 1788.

DENINA C., *Lettere brandenburghesi che servono di continuazione alle «Vicende della letteratura»*, Berlino, Decker 1786.

DENINA C., *La Prusse littéraire sous Fréderic II*, Berlin, Rottmann 1790-1791.

DENINA C., *Réflexions historiques tendantes à prouver que la démocratie est de toutes les formes de gouvernement la moins favorable aux sciences et aux beaux arts*, Berlin, Decker 1794.

DENINA C., *Rivoluzioni della Germania*, Milano, Nobile 1805.

DENINA C., *Delle rivoluzioni d'Italia. Libri ventiquattro*, Torino, Reycends 1769.

DENINA C., *Tableau abrégé de la monarchie prussienne et des pays qui confinent avec elle. Tracé en forme d'itinéraire, avec des réflexions politiques et critiques*, Berlin, Decker 1791-1794.

DENINA C., *Staatsveränderungen von Italien, in vier und zwanzig Büchern entworfen von Carlo Denina*, Aus dem Italienischen übersetzt von D. J. J. Volkmann, Leipzig, Schwickert 1771-1773.

DEPPERMANN K., *Der preußische Absolutismus und der Adel*, in «Geschichte und Gesellschaft», 8, 1982, pp. 538 ss.

«Der deutsche Zuschauer. Oder Archiv der denkwürdigsten Eräugnisse, welche auf die Glückseligkeit oder das Elend des menschlichen Geschlechts und der bürgerlichen Gesellschaft einige Beziehung haben». Auf Kosten des Herausgebers, s.l., s.e. 1785-1788.

*Deux discours maçonniques du frère de G***, membre de la loge militaire de l'étoile flamboyante*, Berlin, Decker 1777.

DIEZ H. F., VON, *Über Juden. An Herrn Kriegsrath Dohm in Berlin*, Dessau und Leipzig, in der Buchhandlung der Gelehrten 1783.

DIEZ H. F., VON, *Vortheile geheimer Gesellschaften für die Welt*, Von einem Unzertrennlichen in der A..., Halle, Hemmerde 1772.

DIPPEL H., *Germany and the American Revolution: 1770-1800. A Sociological Investigation of the Late Eighteenth-Century Political Thinking*, Wiesbaden 1978.

DOHM C. W., *Über den deutschen Fürstenbund*, Berlin, Decker im Dezember 1785.

DOHM C. W., *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin und Stettin, Nicolai 1781.

DOHM C. W., *Denkwürdigeiten meiner Zeit oder Beiträge zur Geschichte vom lezten Viertel des achtzehnten und vom Anfang des neunzehnten Jahrhunderts 1778 bis 1806*, Lemgo, Meyer-Hannover, Helwing 1814-1815.

DOHM C. W., *Entwurf einer verbesserten Constitution der kaiserlichen freyen Reichsstadt Aachen, ihren patriotischen Bürgern vorgelegt vom Clevischen Subdelegato Christian Wilhelm von Dohm*, Aachen, Müller, im April 1790.

DOHM C. W., *Eine kurze Nachricht von den neuesten Verfügungen über die Zünfte in Frankreich*, Cassel, Schmiedt 1778.

DOHM C. W., *Mémoire sur la constitution politique des anciennes nations*, in «Mémoires de la Société des antiquités de Cassel», 1780.

DOHM C. W., *Nachricht von der Neuverfassung der Zünfte in Frankreich*, Cassel, 1778.

DREITZEL H., *Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 8, 1981, pp. 257 ss.

DREITZEL H., *Justis Beitrag zur Politisierung der deutschen Aufklärung*, in BÖDEKER-HERRMANN (edd.), 1987 (a), pp. 159 ss.

DROYSEN J. G., *Istorica*, Firenze 1956.

DROYSEN J. G., *Sommario di istorica*, Firenze 1967.

DROZ J., *L'Allemagne et la révolution française*, Paris 1949.

DÜLMEN R., VAN, *Die Aufklärungsgesellschaften in Deutschland als Forschungsproblem*, in «Francia», 5, 1977, pp. 251 ss.

DÜLMEN R., VAN, *Der Geheimbund der Illuminaten*, Stuttgart 1977.

EBERHARD J. A., *Abhandlung von der Magie*, Berlin und Stettin, Nicolai 1786.

EBERHARD J. A., *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden.* Neue und verbesserte Auflage, Berlin und Stettin, Nicolai 1776.

EBERHARD J. A., *Von dem Begriffe der Philosophie und ihrer Theile*, Berlin, Voss 1778.

EBERHARD J. A., *Neue vermischte Schriften*, Halle, Gebauer 1788.

EBERHARD J. A., *Über Staatsverfassungen und ihre Verbesserung*, Berlin, Voss 1794.

EISENMANN B., *Carlo Denina*, Heidelberg Diss. 1932.

ENGELHARDT U., *Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J. H. G. v. Justi)*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 8, 1981, pp. 37 ss.

ENGELS H. W., *Karl Clauer. Bemerkungen zum Leben und zu den Schriften eines deutschen Jakobiners*, in «Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte», 2, 1973, pp. 101 ss.

ENGELSING R., *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart 1974.

ENGELSING R., *Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit*, in «Archiv für Geschichte des Buchwesens», 1970, pp. 877 ss.

ENGFER H. J., *Projekt «Berliner Aufklärung»*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», Reihe A., Kongressberichte Bd. 9, Bern-Frankfurt/M.-Las Vegas 1979, pp. 168 ss.

Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die Preußischen Staaten, Berlin und Leipzig, Decker 1784-1787.

EPSTEIN K., *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966.

ERMAN J. P., *Mémoires pour servir à l'histoire des réfugiés françois dans les états du Roi*, Berlin, Jasped-Starcke-Barbiez 1782-1800.

ERMAN J. P., *Sur le projet d'une ville savante dans le Brandebourg présenté à Frédéric Guillaume le Grand*, Berlin, Lagarde 1792.

ESENWEIN-ROTHE I., *Gnose et statistique dans l'oeuvre de Johann Peter Süssmilch*, in HECHT, 1979, I, pp. 13 ss.

EULER L., *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*, Saint Petersbourg, Imprimerie de l'Academie Imperiale des Sciences 1768.

FABIAN B. (ed), *Friedrich Nicolai 1733-1811. Essays zum 250. Geburtstag*, Berlin 1983.

FICHTE J. G., *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur LitteraturGeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts*, hrsg. von A. W. SCHLEGEL, Tübingen, Cotta 1801.

FICHTE J. G., *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin, Realschulbuchhandlung 1806.

FILANGIERI G., *System der Gesetzgebung*, Ansbach, Gasset 1782-1791.

FINK G. L., *Des privilèges nobiliaires aux privilèges bourgeois. Le début de l'égalité et son écho en Allemagne (1788-1792)*, in «Recherches germaniques», 3, 1973, pp. 30 ss.

FLYGT S. G., *The Notorius Dr. Bahrdt*, Nashville 1963.

FÖRSTER W., *Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität*, in BÖDEKER-IGGERS-KNUDSEN-REILL (edd.), 1986, pp. 363 ss.

FORMEY S., *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, Amsterdam, Schneider 1763.

FORMEY S., *Anti-Emile*, Berlin, Pauli 1763.

FORMEY S., *La belle wolfienne*, La Haye, le Vier 1741.

FORMEY S., *Conseils pour former une bibliothèque peu nombreuse mais choisie*, Seconde édition, corrigée et augmentée, Berlin, Haude et Spener 1750.

FORMEY S., *Essais sur la perfection pour servir de suite au Système du vrai bonheur*, Utrecht, Sorli 1751.

FORMEY S., *Pensées raisonnables, opposées aux "Pensées philosophiques"*, Berlin, Voss 1749.

FORMEY S., *Sur le respect dû aux Souverains*, in *Nouveaux Mémoires* 1786 (1788), pp. 279 ss.

FORMEY S., *Système du vrai bonheur*, Utrecht, Sorli 1751.

FORSTER G., *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1784-Juni 1787*, Bearbeitet von B. Leuschner, Berlin 1978.

Fragmente. Für und wider die Freimaurerei, Berlin, Mylius 1782.

FREEMAN M., *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Chicago 1980.

«Freymäurer-Bibliothek», Berlin, Stahlbaum 1778-1803.

«Friedenspräliminarien», Berlin, Voss 1793-1796.

FRIEDRICH II, *Antimachiavelli*, Torino 1956.

FRIEDRICH II, *Oeuvres posthumes*, Amsterdam, s.e. 1789.

FRIEDRICH II, *Oeuvres philosophiques*, Paris 1985.

GAGLIARDO J., *From Pariah to Patriot. The Changing Image of the German Peasant 1770-1840*, Lexington 1969.

GAGLIARDO J., *Reich and Nation. The Holy Roman Empire as Idea and Reality, 1763-1806*, Bloomington-London 1980.

GARBER J., *Vom «ius connatum» zum Menschenrechtstheorie der*

Spätaufklärung, in BRANDT R. (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin 1982, pp. 107 ss.

GARBER J., *Politisch-soziale Partizipationstheorie im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft (1750-1800)*, in STEINBACH P. (ed.), *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsprozeß*, Stuttgart 1982, pp. 23 ss.

GARBER J. (ed.), *Revolutionäre Vernunft. Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland 1789-1810*, Kronberg/Ts. 1974.

GARBER J.-SCHMITT H., *Utilitarismus als Jakobinismus? Anmerkungen zur neueren Bahrdt-Forschung*, in «Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte», 12, 1983, pp. 437 ss.

GARVE C., *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik*, Breslau, Korn 1788.

GARVE C., *Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Büchern aus dem Lateinischen des Marcus Tullius Cicero übersetzt von Christian Garve*, Sechste vollständige Ausgabe, Breslau 1819.

GARVE C., *Über den Charakter der Bauern und ihr Verhältniss gegen die Gutsherren und gegen die Regierung*, Breslau, Korn 1786.

GARVE C., *Über die öffentliche Meinung*, in *Versuche über verschiedene Gegenstände*, Breslau 1800-1804, V, pp. 294 ss.

GATTERER J. C., *Vom historischen Plan*, in «Allgemeine historische Bibliothek», I, 1767.

Gedanken von der Verschwiegenheit, verlesen zu Berlin am Johannis-Fest, Berlin, Decker 1776.

GEIGER L., *Berlin 1688-1840. Geschichte des geistigen Lebens der Preußischen Hauptstadt*, I, Berlin 1892.

GELDSETZER L., *Die Ideenlehre Jacob Wegelins. Ein Beitrag zum philosophisch-politischen Denken der Deutschen Aufklärung*, Meisenhaim am Glain 1963.

«Gemeinnütziges Magazin oder Abhandlung zur Beförderung der Naturkunde, der Künste, Manufakturen, und Fabriken», Berlin 1765.

GENTZ F., VON, *Betrachtungen über die französische Revolution. Nach dem Englischen des Herrn Burke neu-bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen, und einem*

critischen Verzeichniß der in England über diese Revolution erschienen Schriften von Friedrich Gentz. In zwei Theilen, Berlin, Vieweg 1793.

GENTZ F., VON, *Briefe an Christian Garve (1789-1798)*, hrsg. von SCHÖNBORN, Breslau 1857.

GENTZ F., VON, *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, München-Berlin 1909.

GENTZ F., VON - MALLET DU PAN J., *Über die französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer*, Übersetzt mit einer Vorrede und Anmerkungen von Friedrich Gentz, Berlin, Vieweg 1794.

GERBI A., *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica 1750-1900*, Milano-Napoli 1983.

GERCKEN P. W., *Codex diplomaticus brandenburgensis*, Aus Originalien und Copialbüchern gesammelt und herausgegeben von P. W. Gercken, Salzwedel, auf Kosten des Herausgebers gedruckt bei J. C. G. Schuster 1769-1785.

GERCKEN P. W., *Versuch in der ältesten Geschichte der Slaven besonders in Deutschland aus den besten gleichzeitigen Schriftstellern verfasset*, Leipzig, Heinsius 1771.

GERTEIS K., *Bildung und Revolution. Die deutschen Lesegesellschaften am Ende des 18. Jahrhunderts*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 53, 1971, pp. 127 ss.

GERTH H., *Bürgerliche Intelligenz um 1800. Zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus*, Göttingen 1976.

Geschichte einiger Esel oder Fortsetzung des Lebens und der Meynungen des weltberühmten John Bunkels, Hamburg und Leipzig, s.e. 1782.

«Geschichte und Politik». Eine Zeitschrift hrsg. von K. L. WOLTMANN, Berlin 1800-1805.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK, Stuttgart 1972-1984.

GILBERT F., *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton 1965 (trad. it. *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Torino 1970).

GILLI M., *Pensée et pratique révolutionnaire à la fine du XVIII^e siècle en Allemagne*, Paris 1983.

«Giornale istorico», Berlino appresso Federico Wieweg [sic] ed in Venezia da Pietro qu. Gio. Battista Pasqua 1799-1800.

«Gnothi sauton, oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte», hrsg. von K. P. MORITZ, Berlin, Mylius 1783-1793.

GÖCKINGK L., VON (ed.), *Friedrich Nicolai's Leben und litterarischer Nachlaß*, Berlin, Nicolai 1820.

GOLDBECK J. F., *Litterarische Nachrichten von Preußen*, Berlin, Auf eigne Kosten und in eignem Verlage 1781.

GOßLER C., *Versuch über das Volk*, Berlin, s.e. 1786.

GRAB W., *Demokratische Strömungen in Hamburg und Schleswig Holstein zur Zeit der ersten französischen Republik*, Hamburg 1966.

GRAB W., *Freyheit oder Mordt und Todt. Revolutionsaufrufe deutscher Jakobiner*, Berlin 1979.

GRAB W., *Norddeutsche Jakobiner. Demokratische Bestrebungen zur Zeit der Französischen Revolution*, Frankfurt/M. 1967.

GRAGGER R., *Preußen, Weimar und die ungarische Königskrone*, Berlin-Leipzig 1923.

GROLLE J., *Landesgeschichte in der Zeit der deutschen Spätaufklärung. Ludwig Timotheus Spittler (1752-1810)*, Göttingen 1963.

GROSSING F. R., *Der Souverain oder die ersten Grundsätze einer monarchischen Regierung*, Wien, Kurzboeck 1780.

GROSSING F. R. (a), *Allgemeines Toleranz- und Religionssystem für alle Staaten und Völker der Welt*, Leipzig, s.e. (ma Offenbach, Weiß und Brede) 1784.

GROSSING F. R. (b), *Die Kirche und der Staat, ihre beyderseitige Pflicht, Macht und Gränzen*, Berlin, s.e. (ma Frankfurt, Andräe) 1784.

GROSSING F. R., *Statistik aller katholisch-geistlichen Reichsstifte in Deutschland. In acht Bänden*, Halle, Gebauer 1786.

GROSSMAN W., *Johann Christian Edelmann. From Orthodoxy to Enlightenment*, The Hague-Paris 1976.

GÜNTHER H., *Geschichte*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1972-1984, II, pp. 625 ss.

GUSDORF G., *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris 1973.

HABERMAS J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962 (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1977).

HAFERKORN H. J., *Der freie Schriftsteller. Eine literatursoziologische Studie über seine Entstehung und Lage in Deutschland zwischen 1750-1800*, in «Archiv für Geschichte des Buchwesens», 5, 1964, pp. 523 ss.

HAMMER K.-VOSS J. (edd.), *Pariser Historische Studien. Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation. Zielsetzung. Ergebnisse. 12. Deutsch-Französisches Historiker Kolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris*, Bonn 1978.

HAMMERSTEIN N., *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens der deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1972.

HARDTWIG W., *Krise der Universität, studentische Reformbewegung (1750-1819) und die Sozialisation der jugendlichen Bildungsschicht. Aufriß eines Forschungsproblems*, in «Geschichte und Gesellschaft», 11, 1985, pp. 155 ss.

HARDTWIG W., *Die Verwissenschaftlichung der Historie und die Ästhetisierung der Darstellung*, in KOSELLECK-LUTZ-RÜSEN (edd.), 1982, pp. 147 ss.

HARNACK A., *Geschichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Hildesheim-New York 1970.

HARTMANN F. T., *Verbesserter Tabakbau*, Hamburg, Vollmer 1786.

HARTWEG F., *Die Hugenotten in der Berliner Akademie*, in THIEME (ed.), 1979, pp. 182 ss.

HECHT J. (ed.), *«L'ordre divin» aux origines de la démographie*, Paris 1976.

HEINEMANN M., *Schule im Vorfeld der Verwaltung. Die Entwicklung der preußischen Unterrichtsverwaltung von 1771-1800*, Göttingen 1974.

HEINRICH G., *Historiographie der Bureaukratie. Studien zu den Anfängen historisch-landeskundlicher Forschung in Brandenburg-Preußen (1788-1837)*, in HEINRICH G.-VOGEL W. (edd.), 1971, pp. 161 ss.

HEINRICH G.-VOGEL W. (edd.), *Brandenburgische Jahrhunderte. Festgabe Schultze*, Berlin 1971.

HELLMUTH E., *Aufklärung und Pressefreiheit. Zur Debatte der*

Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784, in «Zeitschrift für historische Forschung», 9, 1982, pp. 315 ss.

HELLMUTH E., *Zur Diskussion um Presse- und Meinungsfreiheit in England, Frankreich und Preußen im Zeitalter der Französischen Revolution*, in BIRTSCH (ed.), 1981, pp. 205 ss.

HELLMUTH E., *Ernst Ferdinand Klein: Politische Reflexionen im Preußen der Spätaufklärung*, in BÖDEKER-HERRMANN (edd.) (a), 1987, pp. 222 ss.

HELLMUTH E., *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1985.

HELLMUTH E., *Praktische Philosophie und Wirtschaftsgesinnung. Zur Reflexion über Wirtschaft, Erwerb und Gewinn im Deutschland des 18. Jahrhunderts*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 68, 1986, pp. 135 ss.

HELVÉTIUS C. A., *De l'esprit*, Paris, Durand 1759.

HENNIS W., *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Stuttgart 1977.

HENNIS W., *Zur Problem der deutschen Staatsanschauung*, in «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», 7, 1959, pp. 7 ss.

HERDER J. G., *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. SUPHAN, Berlin 1883, XV.

HERMAND H., *In Tyrannos. Über den politischen Radikalismus der sogenannten Spätaufklärung*, in *Von Mainz nach Weimar (1793-1919). Studien zur deutschen Literatur*, Stuttgart 1969, pp. 9 ss.

HERRMANN U., *Die Kodifizierung bürgerlichen Bewußtseins in der deutschen Spätaufklärung – Carl Friedrich Bahrdts "Handbuch der Moral für den Bürgerstand" aus dem Jahre 1789*, in VIERHAUS (ed.), 1981, pp. 321 ss.

HERTZBERG A., *The French Enlightenment and the Jews*, New York-London 1968.

HERTZBERG E., VON, *Abhandlung über das wahre Ideal einer guten Geschichte und über das Zweyte Regierungsjahr Friedrich Wilhelms II, Königs von Preussen, vorgelesen in der öffentlichen Versammlung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, am 21sten August 1788*, Berlin, Decker 1789.

HERTZBERG E., VON, *Articles historiques et géographiques de la maison de Brandebourg tirés de la nouvelle Encyclopédie de Paris*, Berlin, Mylius 1787.

HERTZBERG E. VON (a), *Huit dissertations que M. le Comte de Hertzberg, ministre d'Etat, membre et maintenant curateur de l'Académie de Berlin a lues dans les assemblées publiques de l'Académie royale des sciences et belles lettres de Berlin tenues pour l'anniversaire du Roi Frédéric II dans les années 1780-1787,* Berlin, Decker 1787.

HERTZBERG E., VON (b), *Mémoire historique sur la dernière année de la vie de Frédéric II roi de Prusse. Avec l'avant propos de son histoire, écrite par lui-même. Lu dans l'assemblée publique de l'Académie de Berlin, le 25 janvier 1787,* Berlin, Decker 1787.

«Hieroglyphen», Berlin, Selbstverlag bei Biernstiel 1780-1785.

HINRICHS C., *Preußen als historisches Problem. Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1967.

HINSKE N. (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt 1981.

HINTZE O., *Gesammelte Abhandlungen*, hrsg. von G. Oestreich, Göttingen 1964-67.

HINTZE O., *Die Hohenzollern und ihr Werk. Fünfhundert Jahre vaterländischer Geschichte*, Berlin 1915.

HIPPEL T. G., VON, *Bedenken über die historisch-kritische Beleuchtung*, Königsberg 1787.

HIRSCH E., *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit der allgemeinen Bewegung des europaïschen Denkens*, Gütersloh 1949-1952.

«Historische, politisch-geographish-statistische und militärische Beiträge, die Königlich-Preussischen und benachbarten Staaten betreffend», Pauli, Berlin, 1781 ss.

Historische Beleuchtung der Frage: Hat die preußische Ritterschaft, Königsberg 1787.

«Historische Portefeuille. Zum Kenntnis der gegenwärtigen und vergangenen Zeit», Wien-Breaslau-Leipzig-Berlin-Hamburg, s.e. 1782-1788.

HOCKS P.-SCHMIDT P., *Index zu deutschen Zeitschriften der Jahre 1773-1830. Abteilung I. Zeitschriften der berliner Aufklärung*, Neudeln 1979.

HÖLSCHER L., *Öffentlichkeit*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1972-1984, IV, pp. 413 ss.

HOFFMANN J., *Jakob Mauvillon. Ein Offizier und Schriftsteller im Zeitalter der bürgerlichen Emanzipationsbewegung*, Berlin 1981.

HOLBACH P. H. T., D', *Geschichte der menschlichen Ausartung und Verschlimmerung durch das gesellschaftliche Leben. Eine Schrift, die ehedem durch den Henker in Paris verbrannt worden, ietzt allen Königen und Priestern zum Frommen herausgegeben*, Altona, Verlagsgesellschaft 1795-1796.

HOLBACH P. H. T., D', *Philosophische Geschichte des Aberglaubens*, Köln 1796.

HOLBACH P. H. T., D', *System der bürgerlichen Gesellschaft: oder natürliche Grundsätze der Sittenlehre und Staatskunst. Nebst einer Untersuchung über den Einfluß der Regierung auf die Sitten*. Aus dem Französischen übersetzt, Breslau, Meyer 1788.

HÜLLMANN K. D., *Historisch-etymologischer Versuch über den Keltisch-Germanischen Volksstamm*, Berlin, Lange 1798.

HUMBOLDT W., VON, *Werke*, hrsg. von A. LEITZMANN, Berlin 1903-1936.

HUMBOLDT W., VON, *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von A. FLITNER und K. GIEL, Stuttgart 1960-1981.

IGGERS G., *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middleton 1969.

IGGERS G., *German Historical Thought and the Idea of Natural Law*, in «Cahiers d'histoire mondiale», 1964, VIII, pp. 564 ss.

IGGERS G., *Neue Geschichtswissenschaft. Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft*, München 1978.

IM HOF U., *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, München 1982.

INGRAO C., *The Hessian Mercenary State. Ideas, Institutions, and Reforms under Frederick II, 1760-1785*, Cambridge (Mass.) 1987.

IRWING K. F., VON, *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, Berlin, Realschulbuchhandlung 1777-1785.

IRWING K. F., VON, *Versuch über den Ursprung der Erkenntniß*

der Wahrheit und der Wissenschaft. Ein Beitrag zur philosophischen Geschichte der Menschheit, Berlin, Voss 1781.

JENISCH D., *Geist und Charakter des achtzehnten Jahrhunderts, politisch, moralisch, ästhetisch und wissenschaftlich*, Berlin, Im Verlag der Königl. Preuß. Akad. Kunst- und Buchhandlung 1800.

JENISCH D., *Universalhistorischer Überblick der Entwicklung des Menschengeschlechts, als eines sich fortbildenden Ganzes. Eine Philosophie der Culturgeschichte*, in zwey Bänden, Berlin, Voss 1801.

JOHNSON H. C., *Frederick the Great and His Officials*, Yale 1975.

JOHNSTON E., *Le Marquis d'Argens, sa vie et ses oeuvres. Essai biographique et critique*, Genève 1971.

«Journal littéraire dédié au Roi, par une société d'académiciens», Berlin, Decker 1772-1776.

JUSTI J. H. G., *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten, oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policey-Wissenschaft*, Königsberg und Leipzig, Hartungs Erben-Woltersdorf Wittwe 1760-1761.

JUSTI J. H. G., *Die Natur und das Wesen der Staaten als die Quelle aller Regierungswissenschaften und Gesezze*, Mitau, s.e. 1771.

JUSTI J. H. G., *Oeconomische Schriften*, Berlin, Realschul-Buchhandlung 1767.

KAEBER E., *Geistige Strömungen in Berlin zur Zeit Friedrichs des Großen*, in «Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte», 54, 1943, pp. 257 ss.

KAHLE L. M., *La balance de l'Europe considerée comme la règle de la paix et de la guerre*, Berlin et Göttingen 1744.

KANT I., *Gesammelte Schriften*, Berlin 1922.

KANT I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio-L. Firpo-V. Mathieu, Torino 1965.

KANT I., *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*, Göttingen 1975.

KAPP F., *Aktenstücke zur Geschichte der preußischen Cenzur- und Preßverhältnisse unter dem Minister Wöllner 1788-1793*, in

«Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels», IV, 1879, pp. 138 ss. e V, 1880, pp. 256 ss.

KELLER L., *Die Berliner Mittwochsgesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preußens am Ausgange des 18. Jahrhunderts*, in «Monatshefte der Comenius-Gesellschaft», 5, 1896, pp. 67 ss.

KING D., *Correspondance Constant-Sismondi*, in «Cahiers Vilfredo Pareto», 18, 1980.

KIRCHNER J., *Die Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes von den Anfängen bis 1830*, Stuttgart 1969, I.

KLEIN E., *J. H. G. von Justi und die Preußische Staatswirtschaft*, in «Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 48, 1961, pp. 145 ss.

KLEIN E. F., *Drey Abhandlungen über den Geist der Gesetze und Rechtsverwaltung in der preußischen Monarchie*, Berlin 1802.

KLEIN E. F., *Freyheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung*, Berlin, Nicolai 1790.

KLEIN E. F., *Über die Natur der bürgerlichen Gesellschaft*, in *Kurze Aufsätze über verschiedene Gegenstände*, Halle, Waisenhaus-Buchhandlung 1797.

KLEIN E. F., *Schreiben an Herrn Professor Garve über die Zwangs- und Gewissenspflichten und den wesentlichen Unterschied des Wohlwollens und der Gerechtigkeit besonders bey Regierung der Staaten*, Berlin und Stettin, Nicolai 1789.

KLEMPT A., *Die Säkularisierung der Universal-Historischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen 1960.

KLIPPEL D., *Der Einfluß der Physiokraten auf die Entwicklung der liberalen politischen Theorien in Deutschland*, in «Der Staat», 23, 1984, pp. 205 ss.

KLIPPEL D., *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1976.

KNOBLAUCH F. H., *Ruinen aus einer Büsten-Gallerie, Berlinischer Gelehrten und Künstler*, London 1792.

KNOBLOCH E., *Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, in *Philosophie und Wissenschaft in Preußen*, 1982, pp. 115 ss.

KNUDSEN J., *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge (Mass.) 1986.

KNÜPPELN J. F., *Bildung, Erziehung, Volkswohlsein, Patriotismus. Ein Fragment für Welt und Nachwelt*, Berlin, Maurer 1783.

KNÜPPELN J. F. (a), *Charakteristik von Berlin. Stimme eines Kosmopoliten in der Wüste*, Philadelphia [ma Lipsia], s.e.1785.

KNÜPPELN J. F. (b), *Thomas Morus. Ein Trauerspiel in 5 Auszügen*, Berlin, Auf Kosten des Verfassers und in Kommission bei Maurer 1785.

KNÜPPELN J. F., *Nachtrag zu den Büsten Berlinischer Gelehrten, Schriftsteller und Künstler*, Halle, Francke 1792.

KNÜPPELN J. F., *Die Rechte der Natur und Menschheit entweihet durch Menschen, Bürger und Richter*, Berlin, in Kommission bei Maurer 1784.

KNÜPPELN J. F., *Über Religion, Deismus, Aufklärung und Gewissensfreyheit. Ein Wort zu seiner Zeit, an meine Zeitgenossen, veranlaßt durch die Antwort auf die Widerlegung der Zimmermannschen Schrift über Friedrich den Großen, von dem Verfasser derselben*, Germania [ma Gera?], s.e. 1788.

KNÜPPELN J. F., *Über den Selbstmord. Ein Buch für die Menschheit*, Gera, Bekmann 1790.

KOBUCH A., *Die deutsche Union. Radikale Spätaufklärung. Freimaurerei und Illuminatismus am Vorabend der Französischen Revolution*, in *Beiträge zur Archivwissenschaft und Geschichtswissenschaft*, hrsg. von R. Groß und M. Kobuch, Weimar 1977, pp. 277 ss.

KÖNIG A. B., *Versuch einer historischen Schilderung der Hauptveränderungen, der Religion, Sitten, Gewohnheiten, Künste, Wissenschaften etc. der Residenzstadt Berlin seit den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1786*, Berlin, Oehmigke (dal vol. III, Pauli), 1793-1799.

KOLMER L., *G. Ch. Lichtenberg als Geschichtsschreiber. Pragmatische Geschichtsschreibung und ihre Kritik im 18. Jahrhundert*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 65, 1983, pp. 371-416.

KOPITZSCH F., *Die Aufklärung in Deutschland. Zu ihren Leistungen, Grenzen und Wirkungen*, in «Archiv für Sozialgeschichte», 23, 1983, pp. 1 ss.

KOPITZSCH F., *Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona*, Hamburg 1982.

KOPITZSCH F., *Die Sozialgeschichte der deutschen Aufklärung als Forschungsaufgabe*, in *Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, hrsg. von F. KOPITZSCH, München 1976, pp. 11 ss.

KOSELLECK R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959 (trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972).

KOSELLECK R., *Geschichte*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1972-1984, II, pp. 647 ss.

KOSELLECK R., *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Stuttgart 1967 (trad. it. *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, Bologna 1988).

KOSELLECK R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979 (trad. it. *Futuro passato*, Genova 1986).

KOSELLECK R.-LUTZ H.-RÜSEN J. (edd.), *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*, Band 4: *Formen der Geschichtsschreibung*, München 1982.

KOVACS E., *Der Pabst in Teutschland. Die Reise Pius VI. im Jahre 1782*, München 1983.

KRAMNICK, *Bolingbroke and His Circle. The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cambridge 1968.

KRAUEL R., *Graf Hertzberg als Minister Friedrich Wilhelms II*, Berlin 1899.

KRAUS A., *Bayerische Geschichtswissenschaft in drei Jahrhunderten. Gesammelte Aufsätze*, München 1979.

KRAUS A., *Die Bedeutung der deutschen Akademien des 18. Jahrhunderts für die historische und naturwissenschaftliche Forschung*, in *Wolfenbütteler Forschungen im 17. und 18. Jahrhundert*, III, Bremen und Wolfenbüttel 1977, pp. 139 ss.

KRAUS A., *Vernunft und Geschichte. Die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaften im späten 18. Jahrhundert*, Freiburg 1963.

KRAUSS W., *Est-il utile de tromper le peuple? Ist der Volksbetrug von Nutzen? Concours de la classe de philosophie spéculative de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres pour l'année 1780*, Berlin 1966.

KRAUSS W., *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin 1963.

KREUZER H., *Gefährliche Lesesucht. Bemerkungen zu politischer Lektürekritik im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in *Leser und Lesen im 18. Jahrhundert. Colloquium der Arbeitstelle Achtzehntes Jahrhundert. Gesamthochschule Wuppertal. Schloß Lüntenbeck, 24.-26. Oktober 1975*, Heidelberg 1977, pp. 62 ss.

KRIEGER L., *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*, Chicago 1962.

KRUG L., *Betrachtungen über den Nationalreichtum des preußischen Staats*, Berlin 1805.

LACROZE M., *Histoire du christianisme d'Ethiopie et d'Arménie*, La Haye, Le Vier et Paupie 1739.

LAMOTTE G. A., VON, *Practische Beyträge zur Cameralwissenschaft für die Cameralisten in den Preußischen Staaten, und besonders diejenigen, welche churmärkische Cameralsachen bearbeiten*, Leipzig, Breitkopf 1782-1786.

LAMPRECHT C. F., VON, *Versuch eines vollständigen Systems der Staatslehre mit Inbegriff ihrer beiden wichtigsten Hauptheile der Polizei- und Kameral- oder Finanzwissenschaft zum Gebrauch academischer Vorlesungen*, Berlin, Hesse 1784.

LANDUCCI S., *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari 1972.

LAVEAUX J. C. T., DE, *Défense de Mr. l'abbé Raynal et de Mr. Borrelly contre les attaques clandestines de quelques chenilles littéraires. Ouvrage en forme de lettres adressées au même Mr. Borrelly, membre de l'Académie de Berlin, professeur d'Eloquence à l'Académie militaire des Nobles et fabricant de savon dans en même ville*, La Haye, chez les libraires associés 1783.

LA VOPA A., *Prussian Schoolteachers. Profession and Office 1763-1848*, Chapel Hill 1980.

LE BAULD DE NANS C. E., *Discours pour la célébration de jour anniversaire de la naissance de Sa Majesté le Roi de Prusse. Prononcé le 24 Janvier 1779 dans la Loge La Royale York de l'Amitié*. Par le f. Le Bauld de Nans, ancien orateur de cette loge et son représentant perpetuel auprès de toutes les loges justes et parfaites, Berlin, Decker 1779.

LE BAULD DE NANS C. E., *Recueil de discours prononcés en différentes époques solemnelles, dans la v[énéra]ble et très ancienne loge franç. La Royale York de l'Amitié séante à l'O. de Berlin, affiliée à la G[rande] L[oge] d'Angleterre, le 24 Juin 1767, sous le No. 330*, s.l., s.e. 1781.

Leibniz als Geschichtsforscher. Symposium der Leibniz-Gesellschaft in Ferrara 1980, in «Studia Leibnitiana», Sonderheft 10, 1982.

LENFANT J., *Histoire de la guerre des hussites et du Concile de Basle*, Amsterdam, Humbert 1731.

Leroux R., *Guillaume de Humboldt, la formation de sa pensée jusqu'en 1794*, Paris 1932.

LEROUX R., *La théorie du despotisme éclairé chez Karl Theodor Dalberg*, Paris 1932.

LESSING, G. E., *L'educazione del genere umano*, Bari 1951.

LESSING, G. E., *Ernst und Falk. Gespräche für Freymaurer*, Zweite Auflage, Wolfenbüttel, s.e. 1781.

LESSING G. E., *Briefe in einem Band*, Berlin und Weimar 1983.

Lettre d'un correspondant de Berlin à un ami dans l'empire, s.l., s.e. 1788.

LIEBEL H., *Enlightened Bureaucracy versus Enlightened Despotism in Baden, 1750-1792*, in «Transactions of the American Philosophical Society», 55, V, 1965.

LIEBESCHUTZ H., *Mendelssohn und Lessing in ihrer Stellung zur Geschichte*, in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, Alabama 1979, pp. 167 ss.

LINDEMANN M., *Deutsche Presse bis 1815*, Berlin 1969.

«Litteratur und Völkerkunde», Dessau-Leipzig, Göschen 1782-1786.

LUDZ P. C. (ed.), *Geheime Gesellschaften*, in «Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung», V, 1979.

LÜBBE-WOLFF G., *Die Bedeutung der Lehre von den vier Weltreichen für das Staatsrecht des römischen Reiches*, in «Der Staat», 1984, pp. 369 ss.

LÜBKER D.-SCHRÖDER H., *Lexicon der Schleswig-Holstein-Lauenburgischen und Eutinischen Schriftstellern*, Schleswig 1829-1831.

LÜDKE F. G., *Gespräche über die Abschaffung des geistlichen Standes, nebst Untersuchung: Ob derselbe dem Staate entbehrlich, ja sogar schädlich sey*, Berlin und Stettin, Nicolai 1784.

LÜDKEHAUS L., *Karl Friedrich Bahrdt, Immanuel Kant und die*

Gegenaufklärung in Preußen (1788-1793), in «Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte», 9, 1980, pp. 83 ss.

MACKINTOSH J., *Vindicae Gallicae. Defence of the French Revolution and Its English Admirers, Against the Accusations of the Right Hon. Edmund Burke; Including Some Scrictures on the Late production of Mons. de Calonne*, London, Robinson 1791.

«Magazin für die neue Historie und Geographie, ausgelegt von A. F. Büsching», Hamburg, Ritter 1767-1788.

MAIER H., *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München 1986.

MAINZER K., *Friedrich der Grosse und der Krieg der Philosophen. Zum Verhältnis von Physik, Philosophie und Religion bei Leibniz bis zur Aufklärung*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 11, 1985, pp. 103 ss.

MANHEIM E., *Aufklärung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert*, hrsg. von N. Schindler, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.

MANN G., *Friedrich von Gentz. Geschichte eines europäischen Staatsmannes*, Zürich-Wien 1947.

MANUEL F., *Edward Gibbon: Historien-Philosophe*, in BOWERSTOCK G. W.-CLIVE J.-GRAUBARD S. (edd.), *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire*, Cambridge (Mass.)-London 1977, pp. 164 ss.

MARAZZINI C., *Piemonte e Italia. Storia di un confronto linguistico*, Torino 1984.

MARCU E. D., *Un encyclopédiste oublié: Formey*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 1953, pp. 290 ss.

MARINO L., *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975.

MARTENS W., *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*, Freiburg-München 1968.

MASIELLO V., *Carlo Denina riformatore civile e storico della letteratura*, in «Belfagor», 1969, pp. 501 ss.

«Materialien für die Statistik und neuere Staatengeschichte gesammelt von C. W. Dohm», Lemgo, Mayer 1777-1785.

MATTEUCCI N., *Mallet du Pan*, Napoli 1957.

MAUPERTUIS P. L., MOREAU DE, *Oeuvres*. Nouvelle édition corrigée et augmentée, Lyon, Bruyset 1756.

MEIEROTTO J. L., *Beitrag zur Geschichte Herrn Johann Carl Moehsen als Schriftstellers*, Berlin, Nauck 1799.

MEIEROTTO J. L., *Über Sitten und Lebensart der Römer in verschiedenen Zeiten der Republik*, Berlin, Mylius 1776.

MEINECKE F., *Le origini dello storicismo*, Firenze 1954.

MELON J. F., *Essai politique sur le commerce*, Amsterdam, Changuion 1736.

MENDELSSOHN M., *Lettres juives du célèbre Mendels-sohn, philosophe de Berlin, avec les remarques et reponeses de Monsieur le docteur Kölble et autres savants hommes*, Francfort, aux depens de la Compagnie 1771.

MENDELSSOHN M., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. B. MENDELSSOHN, Leipzig 1843 ss..

MENDELSSOHN M., *Gesammelte Schriften*, VI, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.

MERKER N., *L'illuminismo tedesco. L'età di Lessing*, Bari 1968.

MERLAN P., *Parva hamanniana (II): Hamann and Schmohl*, in «Journal of the History of Ideas», 10, 1949, pp. 567 ss.

«Minerva. Ein Journal historischen und politischen Inhalts», herausgegeben von J. W. von Archenholz, Berlin, Unger 1792-1858.

MIRABEAU H., DE, *De la monarchie prussienne sous Frédéric le Grand*, Londres, s.e. 1788.

MIRABEAU H., DE, *Lettre remise à Sa majesté*, Berlin, s.e. 1787.

MITTENZWEI I., *Preussen nach dem siebenjährigen Krieg. Auseinandersetzungen zwischen Bürgertum und Staat um die Wirtschaftspolitik*, Berlin 1979.

MITTENZWEI I., *Theorie und Praxis des aufgeklärten Absolutismus*, in «Jahrbücher für Geschichte», 6, 1972, pp. 53 ss.

MÖHSEN J. K. W., *Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg von den ältesten Zeiten an bis zu Ende des sechszehnten Jahrhunderts*, Berlin und Leipzig, Decker 1783.

MÖHSEN J. K. W., *Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg, besonders der Arnzeiwissenschaft; von den ältesten*

Zeiten an bis zu Ende des sechszehnten Jahrhunderts; in welche zugleich die Gedächtnismünzen berühmter Aerzte, welche in diesem Zeitraume in der Mark gelebt haben, beschrieben werden, Berlin und Leipzig, Decker 1781.

MÖLLER H., *Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai*, Berlin 1974.

MÖLLER H. (a), *Friedrich Nicolai als Historiker*, in FABIAN (ed.), 1983.

MÖLLER H. (b), *Primat der Aussenpolitik: Preußen und die französische Revolution 1789-1795*, in VOSS (ed.), 1983, pp. 65 ss.

MÖLLER H., *Vernunft und Kritik. Die deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1986.

MOERSCHELL D. E., *Über den Geist einer preußischen Militärschule*, Berlin, Decker 1786.

MOERSCHELL D. E., *Geschichte der Mark Brandenburg seit der Stiftung derselben oder seit Albrecht dem Bären*, Berlin, Unger 1783.

MÖSER J., *Anwalt des Vaterlands. Ausgewählte Werke*, Leipzig und Weimar 1978.

MOMIGLIANO A., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955.

MOMIGLIANO A., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984.

MOMIGLIANO A., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1980.

«Monatsschrift der Akademie der Künste», 1788-1789.

MONTESQUIEU C. L., DE SECONDAT DE, *Considerazioni sopra le cagioni della grandezza de' Romani e della loro decadenza. Tradotte dall'idioma francese*, Venezia, Pitteri 1735.

MONTESQUIEU C. L., DE SECONDAT DE, *De l'esprit des lois*, Paris 1973.

MOSHEIM J. L., *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quattuor*, Helmsted, Weygand 1755.

MÜHLPFORDT G., *Karl Friedrich Bahrdt und die radikale Aufklärung*, in «Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte», 5, 1976, pp. 49 ss.

MÜLLER H.-H., *Akademie und Wirtschaft im 18. Jahrhundert.*

Agrarökonomische Preisaufgaben und Preisschriften der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1975.

MÜLLER P., *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte*, Bern 1965.

MÜNTER F., *Et mindeskrift*, København 1925-1949.

MUHLACK U., *Das zeitgenössische Frankreich in der Politik Humboldts*, Lübeck-Hamburg 1967.

MURSINNA F. S., *Ewald Friedrich Graf von Hertzberg*, Chemnitz, Hofmann 1796.

NADEL G. H., *Philosophy of History Before Historicism*, in «History and Theory», 1964, 3, pp. 291 ss.

NAPP-ZINN A. F., *Johann Friedrich von Pfeiffer und die Kameralwissenschaften an der Universität Mainz*, Wiesbaden 1955.

NEGRI L., *Un accademico piemontese del '700: Carlo Denina*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», serie 2, tomo 67, 1933.

NEHREN B., *Selbstdenken und gesunde Vernunft. Über eine wiederaufgefundene Quelle zur Berliner Mittwochsgesellschaft*, in «Aufklärung», I, 1986, pp. 87 ss.

NENCKE K. C., *Carvallo, oder der Fluch der Ältern. Ein Schauspiel in fünf Acten*, Berlin, Wever 1784.

NEUGEBAUER W., «*Von Friedrich soll ich reden – ich nenne Ihn nicht den Großen*». *Peter Villaumes Gedächtnisschrift auf Friedrich II. von 1786*, in «Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchives Berlin», 1986, pp. 7 ss.

NEUGEBAUER W., *J. P. Süssmilch. Geistliches Amt und Wissenschaft im friederizianischen Berlin*, in «Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchives Berlin», 1985, pp. 33 ss.

«Neues Staatenjournal», Berlin, Schöne 1788-1790.

«Neueste Mannigfaltigkeiten. Eine gemeinnützige Wochenschrift mit Kupfern», Berlin, Eisfeld 1778-1781.

NICOLAI F., *Beschreibung der Königlichen Residenzstädte Berlin und Potsdam und aller daselbst befindlichen Merkwürdigkeiten. Nebst einem Anhange, enthaltend die Leben aller Künstler, die seit Churfürst Friedrich Wilhelms des Großen Zeiten in Berlin gelebt haben, oder deren Kunstwerke daselbst befindlich sind*, Berlin, Nicolai 1769.

NICOLAI F., *Freymüthige Anmerkungen über des Herrn Ritters von Zimmermann Fragmente über Friedrich der Großen von einigen brandenburgischen Patrioten*, Berlin und Stettin, Nicolai 1791.

NICOLAI F., *Leben und Meinung des Herrn Magisters Sebaldus Nothanker*, Frankfurt/M.-Berlin 1986.

NICOLAI F., (a), *Anekdoten von König Friedrich dem Zweyten von Preußen, und von einigen Personen, die um ihn waren: nebst einigen Zweifeln und Berichtigungen über schon gedruckte Anekdoten*, Berlin und Stettin, Nicolai 1788.

NICOLAI F. (b), *Öffentliche Erklärung über seine geheime Verbindung mit dem Illuminatenorden; nebst beyläufigen Digressionen betreffend Hrn Johann August Starck und Hrn Johann Kaspar Lavater*, Berlin und Stettin, Nicolai 1788.

NICOLAI F., *Über den Gebrauch der falschen Haare und Perücken in alten und neuern Zeiten. Eine historische Untersuchung*, Berlin und Stettin, Nicolai 1801.

NICOLAI F., *Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß; nebst einem Anhange über das Entstehen der Freymaurergesellschaft*. Zweyte verbesserte Auflage, Berlin und Stettin, Nicolai 1782.

NIPPERDEY T., *Verein als soziale Struktur im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in *Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland*, Göttingen 1972. pp. 1 ss.

«Nouvelle Bibliothèque germanique», Amsterdam, Mortier 1746-1760.

«Novellen aus dem Archiv der Wahrheit und Aufklärung, für Menschen in allen Ständen und Verhältnissen von einem Kosmopoliten», Germania [ma Gera], s.e. 1789-1790.

OESFELD M., VON, *Zur Geschichte des Berliner Montags-Klubs. Ein Beitrag zur preußischen Kulturgeschichte des vorigen Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde», 16, 1879, pp. 328 ss.

«Olla Potrida», Berlin, Wever 1779-1797.

OST G., *Friedrich Nicolais Allgemeine deutsche Bibliothek*, Berlin 1928.

OSTERLOH K. H., *J. V. Sonnenfels und die österreichische Re-*

formbewegung im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus. Eine Studie zum Zusammenhang von Kameralwissenschaft und Verwaltungspraxis, Lübeck-Hamburg 1970.

OTHMER S., *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa*, Berlin 1970.

PAALZOW C. L., *Berühmte Rechtshändel bei verschiedenen Parlamenten in Frankreich. Aus dem Französischen*, Berlin, Lange 1776 ss.

PAALZOW C. L., *Hierokles oder Prüfung und Vertheidigung der christlichen Religion angestellt von den Herrn Michaelis, Semler, Leß und Freret*, Halle, Gebauer 1785.

PAALZOW C. L., *Die Juden. Nebst einigen Bemerkungen über das Sendschreiben an Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion und die darauf erfolgte Tellersche Antwort*, Berlin, Schöne 1799.

PAALZOW C. L., *Politische und gelehrte Anekdoten unserer Zeiten*, Potsdam, Horvath 1780.

PAALZOW C. L., *Versuch über die Gesetze. An Carmer*, Breslau, Löwe 1781.

PAALZOW C. L., *Voltaires Kommentar über Montesquieus Werk von den Gesetzen. Aus dem Französischen mit einigen Anmerkungen von C. L. Paalzow*, Berlin, Pauli 1780.

PASQUALUCCI P., *Moses Mendelssohn sull'illuminismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 49, 1972, pp. 540 ss.

PASQUINO P., *L'utopia praticabile. Governo ed economia nel cameralismo tedesco del Settecento*, in Fondazione Giangiacomo Feltrinelli. Quaderni, *Figure di società nella cultura del secolo XVIII*, Milano 1982, pp. 69 ss.

PENZEL A. J., *De arte historica ad Stanislaum Comitem de Soltyk*, Crakau 1782, Leipzig, s.e. 1784.

PERNETY A. J., *Le dictionnaire mytho-hermétique de Dom Pernety (1758)*, Milano 1980.

PERTHES C. T., *Das deutsche Staatsleben vor der Revolution. Eine Vorarbeit zum deutschen Staatsrecht*, Hamburg-Gotha 1845.

PESANTE M. L., *Stato e religione nella storiografia di Göttingen. Johann Friedrich Le Bret*, Torino 1971.

PFEIFFER J.C., *Der Antiphysiokrat*, Frankfurt a. M., Schäfer 1780.

PHILIPPI J. A., *Der vergrößerte Staat*, Berlin, Himburg 1771.

PHILIPPI J. A., *Die wahren Mittel zur Vergrößerung eines Staats*, Berlin, Haude und Spener 1753.

Philosophie und Wissenschaft in Preußen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1981-1982, Berlin 1982.

PII E., *Antonio Genovesi dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze 1984.

PILATI C., *La istoria dell'Impero germanico e dell'Italia dai tempi dei Carolingi fino alla pace di Vestfalia*, Stocholma [ma Coira], s.e. 1769-1770.

PILATI C., *Voyages en différens pays de l'Europe en 1774, 1775 et 1776, écrits de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Italie et de Paris*, La Haye, Plaat 1777.

PIRLER P., *Friedrich von Gentzen Auseinandersetzung mit Immanuel Kant*, Frankfurt/M. 1980.

PISTONE S., *Meinecke e la crisi dello stato nazionale tedesco*, Torino 1969.

PLESSING V. L., *Osiris und Sokrates*, Berlin und Stralsund, Lange 1783.

POLYBIUS, *Storie*, traduzione e note di C. SCHICK, Milano 1970.

PORSET C., *Louis Martin Kahle et Voltaire sur les causes finales*, in BROCKMEIER-DESNÉ-VOSS (edd.), 1979, pp. 357 ss.

POSSELT E. L., *Geschichte der Teutschen für alle Stände*, Leipzig, Jacobäer 1789.

POSSELT E. L., *Über teutsche Historiographie*, Durlach, Müller 1786.

RAABE P., *Der Verleger Friedrich Nicolai. Ein preußischer Buchhändler der Aufklärung*, in FABIAN (ed.), 1983.

RAEFF M., *The Well-Ordered Police State. Social and Institutional Change Through Law in the Germanies and Russia*, New Haven 1983.

RAGOTSKY K.A., *Über maurerische Freiheit*, Berlin, Rottmann 1792.

RASSEM M., *Riflessioni sul disciplinamento sociale nella prima età moderna con esempi dalla storia della statistica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8, 1982, pp. 39-70.

Rede vom wahren Glück, Berlin, Decker 1776.

REICHE B., *Die politische Literatur unter Friedrich Wilhelm II. Ein Überblick*, Diss. Halle 1891.

REILL P. H., *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Los Angeles 1975.

REILL P. H., *Die Geschichtswissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts*, in VIERHAUS (ed.), 1985, pp. 163 ss.

REILL P. H. (a), *Narration and Structure in the late Eighteenth-Century Historical Thought*, in «History and Theory», 1986, pp. 286 ss.

REILL P. H. (b), *Science and the Science of History in the Spätaufklärung*, in BÖDEKER-IGGERS-KNUDSEN-REILL (edd.), 1986, pp. 430 ss.

REIMARUS H. S., *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di Fausto Parente, Napoli, Bibliopolis 1977.

REINALTER H. (ed.), *Freimaurer und Geheimbunde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, Frankfurt/M. 1983.

RICUPERATI G., *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1975, IV, 2.

RIEDEL M., *Aristotelestradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Zur ersten deutschen Übersetzung der «Politik» durch Johann Georg Schlosser*, in *Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift Brunner*, Göttingen 1963, pp. 278 ss.

RIEM A. (a), *Über Aufklärung. Ob die dem Staate – der Religion – oder überhaupt gefährlich sey, und seyn könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester. Ein jeder lege die Lügen ab, und rede die Wahrheit mit seinem Nächsten. Erstes Fragment*. Dritte unveränderte Auflage, Berlin, In Commission der Königl. Preuß. Akadem. Kunst- und Buchhandlung 1788.

RIEM A. (b), *Über Aufklärung. Was hat der Staat zu erwarten – was die Wissenschaften, wo man sie unterdrückt? Wie formt sich der Volkscharakter? – und was für Einflüsse hat die Religion, wenn man sie um Jahrhunderte zurückrückt, und an die symbolischen Bücher schmiedet? Ein Wort zu Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester. «Es wird eine Zeit kommen, – da sie die heilsame Lehre nicht leiden werden – sondern ihre Ohren von der Wahrheit werden, und zu den Fabeln zurückkehren».*

Paulus. Zweytes Fragment ein Commentar des Ersten. Zweyte unveränderte Auflage. Berlin, In Commission der Königl. Preuß. Akadem. Kunst- und Buchhandlung 1788.

RIEM A., *An den Congreß zu Rastadt. Von einem Staatsmanne,* s.l., s.e. 1979.

RIEM A., *Von dem Einfluße der Religion auf das Staatsystem der Völker. Wie muß die christliche Religion beschaffen werden seyn? wenn sie einen guten Einfluß auf Staat, Staatssystem und Moralität haben soll,* Berlin und Leipzig, Decker 1776.

RIEM A., *Philosophische und kritische Untersuchungen über das Alte Testament und dessen Göttlichkeit, besonders über die Mosaische Religion. Erster Band,* London, s.e. 1785.

ROGER J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle,* Paris 1971.

ROSCHER W., *Geschichte der National-Ökonomik in Deutschland,* München 1874.

ROSENBERG H., *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy. The Prussian Experience 1660-1815,* Cambridge (Mass.) 1958 (trad. it. *La nascita della burocrazia. L'esperienza prussiana 1660-1815,* Roma 1986).

ROSENSTRAUCH-KÖNIGSBERG E., *Freimaurer, Illuminat, Weltbürger. Friedrich Münters Reisen und Briefe in ihren europäischen Bezügen,* Berlin 1984.

ROSSEBERG A., *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der Französischen Revolution,* Berlin 1942.

RÜRUP R., *Die deutsche Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert,* in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», NF, 74, 1965, pp. 231 ss.

RÜRUP R., *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur «Judenfrage» in der bürgerlichen Gesellschaft,* Göttingen 1975.

RÜSEN J., *Die vier Typen des historischen Erzählens,* in KOSELLECK-LUTZ-RÜSEN (edd.), 1982.

SABBATHIER F., *Essai historique et critique sur l'origine de la puissance temporelle des Papes. Ouvrage qui a remporté le prix de l'Académie Royale de Prusse.* Nouvelle édition, La Haye et Chalons sur Marne, Degaulle 1765.

SALZBRUNN I., *Studien zum deutschen historischen Zeitschriftenwesen von der Göttingen Aufklärung bis zur Herausgabe der «Historischen Zeitschrift» (1859),* Diss. 1968.

SCHEEL H., *Süddeutsche Jakobiner, Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden am Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1979.

SCHEUNER U., *Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie*, Wiesbaden 1980.

SCHIEDER T., *Friedrich der Grosse. Ein Königtum der Widersprüche*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1983.

SCHIERA P., *Dall'arte di governo alle scienze dello stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1969.

SCHIERA P., *La concezione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750)*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1975, III, pp. 363 ss.

SCHLÖZER A. L., *Geschichte von Littauen, als einem eigenen Großfürstenthume bis zum J. 1569 in Fortsetzung der Allgemeinen Welthistorie*, Halle, Gebauer 1785.

SCHLÖZER A. L., *Theorie der Statistik*, Göttingen, Vandenhoeck 1804.

SCHLÖZER A. L., *Vorstellung der Universal-Historie*. Zwote, unveränderte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck 1775.

SCHLÖZER A. L., *Weltgeschichte nach ihren Haupttheilen, im Auszug und Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck 1795.

SCHLOSSER J. G., *Briefe über die Gesetzgebung überhaupt und den Entwurf des preussischen Gesetzbuchs insbesondere*, Frankfurt, Fleischer 1789; Glashütten i/Ts 1970.

SCHLOSSER J. G., *Kleine Schriften*, Basel, Serini 1780-1794.

SCHLUMBOHM J., *Freiheit. Die Anfänge der bürgerlichen Emanzipationsbewegung in Deutschland im Spiegel ihres Leitwortes (ca. 1760-ca. 1800)*, Düsseldorf 1975.

SCHMIDT M. I., *Geschichte der Deutschen*, I, Ulm, Stettin 1778.

SCHMIDT V. H.-MEHRING D. G. G., *Neuestes gelehrtes Berlin oder literarische Nachrichten von jetztlebenden Berlinischen Schriftstellern und Schriftstellerinnen*, Berlin, Maurer 1795.

SCHNEIDER F., *Pressefreiheit und politische Öffentlichkeit. Studien zur politischen Geschichte Deutschlands bis 1848*, Neuwied 1966.

SCHNEIDERS W., *Aufklärung durch Geschichte. Zwischen Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie: Leibniz, Thomasius, Wolff*, in *Leibniz als Geschichtsforscher*, 1982.

SCHNEIDERS W., *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg-München 1974.

SCHÖN E., *Der Verlust der Sinnlichkeit/oder die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800*, Stuttgart 1987.

SCHUBART H., *Sendschreiben über Posselts Leben und Character*, München 1805.

SCHULTZ H., *Berlin 1650-1800. Sozialgeschichte einer Residenz*, Berlin 1987.

SCHULTZE J., *Die Auseinandersetzung zwischen Adel und Bürgertum in den letzten drei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts (1773-1806)*, Berlin 1925.

SCHULZ G., *Christian Garve im Briefwechsel mit Friedrich Nicolai und Elisa von der Recke*, in «Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung», I, 1974, pp. 222 ss.

SCHULZ U., *Die Berlinische Monatsschrift 1783-1796. Eine Bibliographie*, Bremen 1968.

SCHULZE R., *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin 1982.

SCHWARZ B. E., *Voltaire et les Huguenots de Berlin: Formey et Isaac de Beausobre*, in BROCKMEIER-DESNÉ-VOSS (edd.), 1979, pp. 103 ss.

SEE K., VON, *Deutsche Germanenideologie. Vom Humanismus bis zur Gegenwart*, Frankfurt/M. 1971.

SEGEBERG H., *Literarischer Jakobinismus in Deutschland. Theoretische und methodische Überlegungen zur Erforschung der radikalen Spätaufklärung*, in *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften*, 3. Band, hrsg. von B. LUTZ, Stuttgart 1974, pp. 509 ss.

SEIFERT A., *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin 1976.

SEIFERT A., *Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der univershalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 68, 1986, pp. 81 ss.

SELLE C. G., *Philosophische Gespräche. 2 Theile*, Berlin, Himburg 1780.

SELLE C. G., *Urbegriffe von der Beschaffenheit, dem Ursprunge und Endzwecke der Natur*, Berlin, Himburg 1776.

SELLE G., VON, *Geschichte der Albertus-Magnus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Würzburg 1956.

SELLIN V., *Politik*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1972-1984, IV, pp. 789 ss.

SELWYN P., *Friedrich Nicolai und die Organisierung der deutschen Gelehrtenrepublik im 18. Jahrhundert*, Institut für Geschichtswissenschaft, Technische Universität Berlin 1985-1986.

SESTAN E., *In margine alle «Rivoluzioni d'Italia» di Carlo Denina*, in *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli 1985, II, pp. 1047 ss.

SIEGERT R., *Aufklärung und Volkslektüre exemplarisch dargestellt an Rudolph Zacharias Becker und seinem «Noth- und Hülfbsbüchlein» mit einer Bibliographie zum Gesamtthema*, in «Archiv für Geschichte des Buchwesens», 19, 1978, pp. 565 ss.

SIEMANN W., *Ideenschmuggel. Probleme der Meinungskontrolle und das Los deutscher Zensoren im 19. Jahrhundert*, in «Historische Zeitschrift», 245, 1987, pp. 71 ss.

SILBERSCHLAG J. E., *Chronologie der Welt, berichtigt durch die heilige Schrift*, Berlin, Reimer 1783.

SILBERSCHLAG J. E., *Geogenie, oder Erklärung der mosaischen Erdschaffung nach physikalischen und mathematischen Grundsätzen*, Berlin, Buchhandlung der Realschule 1780.

SILBERSCHLAG J. E., *Leben von ihm selbst geschrieben*, Berlin, Reimer 1792.

SKALWEIT S., *Edmund Burke und sein «Prussian Gentleman»*, in *Spiegel der Geschichte. Festschrift Braubach*, Münster 1964, pp. 613 ss.

SMALL A. W., *The Cameralists: the Pioneers of German Social Policy*, New York 1909.

SORKIN D., *Wilhelm von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810*, in «Journal of the History of Ideas», 1983, pp. 55 ss.

SPALDING J. J., *Die Bestimmung des Menschen*, Leipzig, Weidmanns Erben und Reich 1768.

SPARN W., *Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland*, in VIERHAUS (ed.), 1985, pp. 18 ss.

SPINI G., *Giovan Francesco Salvemini "de Castillon" tra illuminismo e protestantesimo,* in *I valdesi e l'Europa,* Torre Pellice 1982, pp. 319 ss.

SPINK J., *The Refutation of Julian the Apostate in the Enlightenment,* in «Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century», 1967, pp. 1399 ss.

SPRINGER A., *Enlightened Absolutism and Jewish Reform: Prussia, Austria and Russia,* in «California Slavic Studies», 11, 1980, pp. 237 ss.

SPRINGER O., *Die Nordische Renaissance in Skandinavien,* Tübingen 1936.

SPRUTH H., *Landes- und Familienkundliche Bibliographie für Pommern,* Neuestadt 1964.

SRBIK H., VON, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart,* I, München-Salzburg 1950.

«Staatenjournal». Herausgegeben von Franz Rudolph von Grossing. Berlin, Hofpostamt-Nürnberg, in Kommission bei der Felsseckerschen Buchhandlung, 1787-1788.

STERN S., *Der preußische Staat und die Juden,* I, Tübingen 1962.

STIPPERGER E., *Freiheit und Institution bei Christian Wolff (1679-1754),* Frankfurt/M. 1984.

STÖLZEL A., *Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts,* Berlin 1885.

STOLLEIS M., *Über die Verbindung der Moral mit der Politik. Ein Beitrag zur Spätphase der Aufklärungsphilosophie in Deutschland,* in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 55, 1969, pp. 269 ss.

STRUCKMANN J. C., *Staatsdiener als Zeitungsmacher,* Berlin 1981.

STÜRMER M., *Die französische Revolution und Deutschland,* in «Zeitschrift für Politik», NF, 32, 1985, pp. 251 ss.

STUKE H., *Aufklärung,* in *Geschichtliche Grundbegriffe,* 1972-1984, I, pp. 243 ss.

SÜSSMILCH J. P., *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen von J. P. Süssmilch.* Vierte ver-

besserte Ausgabe, genau durchgesehen und näher berichtigt von C. J. Baumann, Berlin, Buchhandlung der Realschule 1775.

SULZER J. C., *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worin jeder nach seinem Inhalt, Nuzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird*. Dritte ganz veränderte und sehr vermehrte Auflage, Frankfurt und Leipzig, s.e. 1772.

SVAREZ C. G., VON, *Unterricht über die Gesetze für die Einwohner der Preußischen Staaten*, Stettin und Berlin 1793.

SVAREZ C. G., VON, *Vorträge über Recht und Staat*, hrsg. von H. CONRAD und G. KLEINHEYER, Köln 1960,

SWEET P., *Wilhelm von Humboldt. A Biography*, Colombus 1978-1980.

TALLONE A., *Lettere di Carlo Denina al fratello Marco Silvestro*, Pinerolo 1901.

TARELLO G., *Storia della cultura giuridica moderna, I: Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976.

TESSITORE F., *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli 1965.

TESSITORE F., *Note su Humboldt politico*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 10, 1984, pp. 319 ss.

THIÉBAULT D., *Mes souvenirs de vingt ans de séjour à Berlin, ou Frédéric le Grand, sa famille, sa cour, son gouvernement, son Académie, ses écoles et ses amis litterateurs et philosophes*, Paris 1804.

THIEME H., *Die Zeit des späten Naturrechts. Eine privatsgeschichtliche Studie*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germ. Abt.», 56, 1936, pp. 202 ss.

THIEME H. (ed.), *Humanismus und Naturrecht in Berlin-Brandenburg-Preußen*, Berlin 1979.

THOMPSON M., *The History of Fundamental Law in Political Thought from the French Wars of Religion to the American Revolution*, in «American Historical Review», 91, 1986, pp. 1103 ss.

TIMPANARO S., *Friedrich Schlegel e gli inizi della linguistica indeuropea in Germania*, in «Critica storica», XI, 1972, pp. 72 ss.

TORTAROLO E., *La storiografia tedesca e la stampa periodica settecentesca*, in «Studi storici», XXV, 1984, pp. 333 ss.

TOURY J., *Die Behandlung jüdischer Problematik in der Tagesliteratur der Aufklärung*, in «Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte», 5, 1976, pp. 13 ss.

TOURY J., *Emanzipation und Judenkolonien in der öffentlichen Meinung in Deutschland 1775-1819*, in «Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte», 11, 1982, pp. 17 ss.

TREUE W., *Adam Smith in Deutschland. Zum Problem des «politischen Professors» zwischen 1776 und 1810*, in *Deutschland und Europa. Festschrift Rothfels*, Düsseldorf 1951, pp. 101 ss.

TRIBE K., *Cameralism and the Science of Government*, in «Journal of Modern History», 56, 1984, pp. 263 ss.

TSCHIRCH O., *Geschichte der öffentlichen Meinung in Preußen im Friedensjahrzehnt vom Baseler Frieden bis zum Zusammenbruch des Staates*, I, Weimar 1933.

VALERA G. (ed.), *Scienza dello stato e metodo storiografico nella Scuola storica di Gottinga*, Napoli 1980.

VALJAVEC F., *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, München 1951.

VAN BELLEN-FINSTER M., *Die Rezeption Cesare Beccarias im deutschsprachigen Raum um 1800*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 11, 1985, pp. 193 ss.

VAN HORN MELTON J., *Arbeitsprobleme des aufgeklärten Absolutismus in Preußen und Osterreich*, in «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 90, 1982, pp. 49 ss.

VAN HORN MELTON J., *From Enlightenment to Revolution: Hertzberg, Schlözer, and the Problem of Despotism in the Late Aufklärung*, in «Central European History», 1979, pp. 103 ss.

VENTURI F., *Settecento riformatore*, II: *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti 1758-1774*, Torino 1976.

VENTURI F., *Settecento riformatore*, IV: *La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, Torino 1984.

VENTURI F., *Illuministi italiani*, III: *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, Milano-Napoli 1958.

Versuch einer Beantwortung der von der Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin aufgeworfenen Frage: 1. Wann hat die oberste Gewalt der Griechischen Kaiser in Rom gänzlich aufgehört? 2. Welche Art von Regierung hatten die Römer damals?

3. Und zu welcher Zeit wurde die Gewalt der Päbste fortgesetzt?, Berlin, Haude und Spener 1764.

VIERHAUS R., *Aufklärung und Freimaurerei in Deutschland*, in *Das Vergangene und die Geschichte. Festschrift Wittram*, Göttingen 1973, pp. 23 ss.

VIERHAUS R., *Deutschland im 18. Jahrhundert: soziales Gefüge, politische Verfassung, geistige Bewegung*, in KOPITZSCH (ed.), 1976, pp. 173 ss.

VIERHAUS R., *Geschichtsschreibung als Literatur im 18. Jahrhundert*, in HAMMER-VOß (edd.), 1976, pp. 416 ss.

VIERHAUS R., *Historisches Interesse im 18. Jahrhundert*, in BÖDEKER-IGGERS-KNUDSEN-REILL (edd.), 1986, pp. 264 ss.

VIERHAUS R., *Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert*, in *Collegium Philosophicum. Festschrift J. Ritter*, Basel 1965, pp. 403 ss.

VIERHAUS R., *Politisches Bewußtsein in Deutschland vor 1789*, in «Der Staat», 6, 1967, pp. 175 ss.

VIERHAUS R., *«Sie und nicht wir». Deutsche Urteile über den Ausbruch der französischen Revolution*, in VOSS (ed.), 1983, pp. 1 ss.

VIERHAUS R. (ed.), *Der Adel vor der Revolution. Zur sozialen und politischen Funktion des Adels im vorrevolutionären Europa*, Göttingen 1971.

VIERHAUS R. (ed.), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981.

VIERHAUS R. (ed.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1985.

VILLAUME P., *Abhandlungen, das Interesse der Menschheit und der Staaten betreffend*, Altona, Hammerich 1794.

VILLAUME P., *Freimüthige Betrachtungen über das Edict vom 9. Julius 1788, die Religionsverfassung in den Preuß. Staaten betreffend*, Frankfurt und Leipzig, s.e. 1788.

VILLAUME P., *Geschichte des Menschen*. Zweite verbesserte Auflage, Leipzig 1788.

VILLAUME P., *Vermischte Abhandlungen*, Berlin, Im Verlage der Königl. Preuß. Akadem. Kunst- und Buchhandlung 1793.

VOGEL U., *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution. August Wilhelm Rehberg*, Darmstadt-Neuwied 1972.

VOISINE J., *J. Formey*, in *Mélanges d'histoire littéraire de la France offerts à Daniel Mornet*, Paris 1951, pp. 141 ss.

VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Paris 1969.

VOLTAIRE, *Histoire*, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Briasson, David, Le Breton, VIII, 1758.

VOß J. (ed.), *Deutschland und die französische Revolution. 17. Deutsch- französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris (Bad Homburg, 29. September-2. Oktober 1981)*, München 1983.

WACHLER J., *Geschichte der historischen Forschung und Kunst seit der Wiederherstellung der litterarischen Cultur in Europa*, Göttingen 1812-1820.

WACHSMUTH W., *Entwurf einer Theorie der Geschichte*, Halle 1820.

WADZECK F., *Leben und Schicksale des berüchtigen Franz Rudolph von Grossing, eigentlich Franz Matthäus Großinger genannt, nebst der Geschichte und Bekanntmachung der Geheimnisse des Rosen-Ordens*, Berlin, Bourdeaux 1789.

WALKER M., *Rights and Functions: The Social Categories of Eighteenth-Century German Jurists and Cameralists*, in «Journal of Modern History», 50, 1978, pp. 234 ss.

WARLICH B., *August Ludwig von Schlözer 1735-1809 zwischen Reform und Revolution. Ein Beitrag zur Pathogenese frühliberalen Staatsdenkens im späten 18. Jahrhundert*, Diss. 1972.

Was ist der Verfasser der geheimen Briefe über die Preußische Staatsverfassung, seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms des Zweyten?, Berlin, s.e. 1788.

WEDDIGEN P. F., *Fragmente zu dem Leben des Grafen von Hertzberg*, Bremen 1790.

WEGELE F. X., *Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus*, München-Leipzig 1885.

WEGELIN J., *Sur l'art psychologique de Tacite*, in *Nouveaux mémoires*, 1779 (1781).

WEGELIN J., *Die lezten Gespräche Socrates und seiner Freunde*, Zürich, Orell 1760.

WEGELIN J., *Caractères historiques des empereurs depuis Auguste jusqu'à Maximin, à l'usage de l'Académie royale de gentilshommes*, Berlin, Decker 1768.

WEGELIN J. (a), *Considérations sur les principes moraux et caractéristiques des gouvernements*, Berlin, Haude et Spener 1766.

WEGELIN J. (b), *Historischer Inhalt der wichtigsten Epochen von der deutschen Geschichte. Aus dem Französischen des Herrn Wägelin*, Zürich, Füßlin und Compagnie 1766.

WEGELIN J. (a) *Le cours périodique des événemens*, in *Nouveaux mémoires*, 1785 (1787), pp. 424 ss.

WEGELIN J., (b) *Sur la nomenclature politique*, in *Nouveaux mémoires*, 1785 (1787).

WEGELIN J., *Sur l'histoire considerérée comme la satire des travers du genre humain*, in *Nouveaux mémoires*, 1782 (1784).

WEGELIN J., *Histoire universelle et diplomatique, contenant les événemens les plus remarquables depuis de partage de l'empire jusqu'à Pepin le Bref*, Berlin, Decker 1776.

WEGELIN J. (a), *Sur l'art caractéristique moral et politique de Tacite*, in *Nouveaux mémoires*, 1780 (1782).

WEGELIN J. (b), *Briefe über den Werth der Geschichte*, Berlin, Decker 1782.

WEGELIN J. (c), *Sur la question s'il eût été possible de prévenir et d'abréger la guerre de Trente ans*, Berlin, Decker 1782.

WEGELIN J., *Sur les notions claires et obscurs, distinctes et confuses en fait d'histoire*, in *Nouveaux mémoires*, 1783 (1785), pp. 360 ss.

WEGELIN J., *Sur la philosophie de l'histoire. Premier mémoire*, in *Nouveaux mémoires*, 1770 (1772).

WEGELIN J., *Sur la philosophie de l'histoire. Second mémoire*, in *Nouveaux mémoires*, 1772 (1774).

WEGELIN J., *Sur la philosophie de l'histoire. Troisième mémoire*, in *Nouveaux mémoires*, 1773 (1775).

WEGELIN J., *Sur la philosophie de l'histoire. Quatrième mémoire*, in *Nouveaux mémoires*, 1775 (1777).

WEGELIN J., *Sur la philosophie de l'histoire. Cinquième et dernier mémoire*, in *Nouveaux mémoires*, 1776 (1778).

WEKHRLIN W. L., «Das graue Ungeheuer», Nürnberg, Felssecker 1784-1787.

WELKE M., *Gemeinsame Lektüre und frühe Formen von Gruppenbildungen im 17. und 18. Jahrhundert: Zeitungen in Deutschland*, in DANN (ed.), 1981, pp. 29 ss.

WELKE M., *Zeitung und Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert. Betrachtungen zur Reichweite und Funktion der periodischen deutschen Tagespublizistik*, in *Presse und Geschichte. Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Deutschen Presseforschung*, Universität Bremen 5-8 Oktober 1976, München 1977, pp. 71 ss.

WELSCHINGER H., *Mirabeau in Berlin als geheimer Agent der französischen Regierung, 1786-1787*, Leipzig 1900.

«Der Weltbürger», Berlin, Haude 1741-1742.

WERNER R. (ed.), *Aus dem josephinischen Wien. Geblers und Nicolais Briefwechsel während der Jahre 1771-1786*, Berlin 1888.

WIEACKER F., *Storia del diritto privato moderno*, Milano 1980.

WILD R., *Freidenker in Deutschland*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 6, 1979, pp. 253 ss.

WINTER E., *Leonhard Euler 1707-1783*, in *Wegbereiter des deutsch-slawischen Wechselseitigkeit. Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, XXVI*, Berlin 1983, pp. 79 ss.

«Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen», Berlin, Haude und Spener 1773-1788.

WOLFF Chr., *Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle, Renger 1727.

WOLFF H. M., *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Bern 1949.

WOLTMANN K. L., *Grundriß der älteren Menschengeschichte. Erster Theil*, Jena, Voigt 1979.

WOLTMANN K. L., *Geschichte und Politik*, in «Geschichte und Politik», I, 1800, pp. 1 ss.

WOLTMANN K. L., *Selbstbiographie*, in *Zeitgenossen. Biographien und Characteristiken*, Leipzig und Altenburg 1816, I, 2.

WÜNSCH C. E., *Horus, oder Astrognostisches Erdurteil über die Offenbarung Johannis und über die Weissagungen auf den Messias wie auch über Jesum und seine Jünger. Mit einem Anhange*

von Europeens neuern Aufklärung und von der Bestimmung des Menschen durch Gott. Ein Lesebuch zur Erholung für die Gelehrten und ein Denkzeddel für Freimaurer, Ebenezer, im Verlage des Vernunfthaußes 1783.

WÜRZER H., «Beherzigungen verschiedener wichtiger Gegenstände, oder Etwas gegen die Langeweile an Feiertagen. Eine Wochenschrift», Berlin, Maurer 1789.

WÜRZER H., *Bemerkungen über das preussische Religions-Edikt, nebst einem Anhange über Pressefreiheit*, Berlin, s.e. 1788.

WÜRZER H., *Revolutions-Katechismus*, Berlin, Nauk 1793.

YATES F., *L'Illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, Torino 1976.

ZAPF G. W., *Litteratur der alten und neuern Geschichte*, Lemgo, Mayer 1781.

ZÖLLNER J. F., «Lesebuch für alle Stände. Zur Beförderung edler Grundsätze, ächten Geschmacks und nützlicher Kenntnisse», Berlin, Maurer 1782-1804.

ZORN W., *Reichs- und Freiheitsgedanken in der Publizistik des ausgehenden 18. Jahrhunderts (1763-1792)*, in *Darstellungen und Quellen zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert*, Heidelberg 1959, II, pp. 11 ss.

Indice dei nomi

Indice dei nomi